

Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium.

Grundriß der Liturgik.

Von

Dr. Richard Stapper,

Professor der Pastoraltheologie an der Universität Münster.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

Münster i. W. 1920.

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Lehrbücher
zum Gebrauch
beim theologischen Studium.

Grundriß der Liturgik

von Dr. Richard Stapper.

Münster i. W. 1920.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Grundriß der Liturgik.

Zum Gebrauche
bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht.

Von

Dr. Richard Stapper,
Professor der Pastoraltheologie an der Universität Münster.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

Münster i. W. 1920.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 2. Martii 1920.

Dr. Hasenkamp
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 1572.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Vorwort.

Der vorliegende „Grundriß der Liturgik“, dessen erste Auflage im Jahre 1915 zu Straßburg i. E. erschien, hat nicht nur bei den Zuhörern meiner Vorlesungen, für die er ursprünglich allein bestimmt war, sondern auch anderwärts freundliche Aufnahme gefunden. Nunmehr will er sich an weitere Kreise wenden. Ist es doch eine unbestreitbare, erfreuliche Tatsache, daß gegenwärtig auch in Deutschland das Interesse für die Liturgie im Steigen begriffen ist.

Der Umfang des Bandes wurde ungefähr ums Doppelte erweitert. Gleichwohl blieb die Absicht des Verfassers, nicht über eine Zeichnung allgemeiner Grundlinien hinauszugehen, an die entweder der Vortrag des Dozenten oder ein tiefer eindringendes Einzelstudium anknüpfen könnte. Auf der liturgiegeschichtlichen Grundlage aufbauend, wollte ich übersichtlich und in knapper Fassung nur den hauptsächlichen Ideengehalt der kirchlichen Kultformen darstellen. Vor allem sollte die Zweckmäßigkeit des liturgischen Ausdrucks, die vielgestaltige Symbolik und ihre Bedeutung für die Gnadenvermittlung deutlich hervortreten.

Dabei mußte ich freilich zuweilen auf Dogmatisches und Moraltheologisches zurückgreifen. Auch wurde solches durch die Rücksichtnahme auf Einführung der Theologen in Altardienst und Breviergebet geboten. Die eigentliche Rubrizistik dagegen, die bei den liturgischen Übungen in den Priesterseminarien übermittelt zu werden pflegt und die besonderer Handbücher kaum entraten kann, wurde fast völlig ausgeschieden.

Einem häufig geäußerten Wunsche glaubte ich entsprechen zu müssen, indem ich Privatgebet und Volksandachten einigermaßen in die Darstellung einbezog. Es sollen sich ja die Gebete des Volkes an der Liturgie orientieren. Auch scheint es mir gerade auf diesem Wege am leichtesten möglich zu sein, liturgisches Verständnis bei der Allgemeinheit der Gläubigen zu verbreiten. Wird der Sinn für die Schönheit und Erhabenheit des Gottesdienstes im allgemeinen geweckt, die Liturgie erbaulich ausgeführt und andächtige private Teilnahme des Volkes durch vorbildliche, mit liturgischen Gebetsworten

ausgestattete Andachten gefördert, so wird damit der rechte Geist gepflegt, der letztlich aller „liturgischen Frömmigkeit" erst den wahren persönlichen Wert verleiht (vgl. Hugo Dausend, Zur liturgischen Bewegung in Deutschland: Theologie und Glaube XI, Paderborn 1919, S. 121–128).

Die Literaturangaben wollen dem, der in die Einzelfragen eindringen möchte, nur die vorzüglicheren Wege weisen, auf denen er selbständig sich genauer unterrichten kann.

Zuletzt sei noch erwähnt, daß auch die Änderungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches an entsprechender Stelle vermerkt wurden.

Münster i. W., den 25. Februar 1920.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Kultus im allgemeinen bezeichnet jeden Akt der Religion, durch den der Mensch Gott als seinen höchsten Herrn anerkennt, ihm die schuldige Verehrung erweist und sein gnadenvolles Wohlgefallen zu erlangen sucht.

Die Kultakte können rein innere und zugleich äußere, private und amtliche, nicht öffentliche und öffentliche sein.

Der Mensch ist als geistig-leibliches Wesen verpflichtet, Gott nicht nur in rein innern (geistigen), sondern zugleich auch in äußern (sinnfälligen) Kultakten zu verherrlichen.

Daher hat auch der Gottmensch Jesus Christus, als er stellvertretend für die ganze Menschheit seinem himmlischen Vater den erhabensten Kult darbringen wollte, in sinnfälligen Formen das Erlösungsopfer vollbracht und bei Stiftung der Kirche Anordnungen getroffen, wonach gewisse amtliche Personen in derselben äußere Kultakte kraft einer ihnen übertragenen Teilnahme am Priestertume des Erlösers ausführen. Dieser von amtlichen Personen auf Grund gesetzlicher Regelung im Namen Christi und der Kirche für die Gemeinschaft der Gläubigen vollzogene Kult wird Liturgie genannt.

§ 1.
Die Liturgik als Wissenschaft.

Die Liturgik ist jene theologische Disziplin, die den kirchlichen Sinn der liturgischen Formen erforscht, die Zweckmäßigkeit ihres Ausdrucks nachweist und die Planmäßigkeit ihres Aufbaus darstellt.

1. **Aufgabe der Liturgik.** Die Liturgik darf zwar den äußeren Verlauf der Kultakte, die Erfordernisse ihres gültigen und würdigen Vollzuges, sowie die Lehrbestimmungen über ihre Wirksamkeit nicht unberücksichtigt lassen, jedoch fällt ihr hauptsächlich der Nachweis zu, welche religiösen Ideen gemäß kirchlicher Auffassung in den Formen der Liturgie zum Ausdruck kommen, wie diese den inneren Zusammenhang der einzelnen Kultakte bestimmen, formbildend auf

die Worte und Handlungen einwirken und so die gesamte Liturgie zu einem planvoll geordneten, der Bedeutung des Priestertums Christi entsprechenden, der Verherrlichung Gottes sowie dem Heile der Menschen dienenden Organismus gestalten.

2. **Stellung zu den übrigen Wissenschaften.** Die Liturgik ist eine Zweigdisziplin der Pastoraltheologie. Die letztere umfaßt die Darstellung aller Tätigkeiten der Kirche, die zur Fortsetzung des dreifachen Amtes Christi dienen. Die lehramtliche Tätigkeit wird von der Katechetik und der Homiletik dargestellt, die hirtenamtliche von der Pastoral im engeren Sinne oder der pastoralen Hodegetik. Die Liturgik beschäftigt sich mit der eigentlichen priesteramtlichen Tätigkeit.

Da die Liturgik ihr besonderes Objekt, die Liturgie, besitzt und dieses in einer von den übrigen Zweigdisziplinen verschiedenen Untersuchungsweise erforscht bzw. darstellt, ist sie eine selbständige Wissenschaft.

Sie wird durch die übrigen theologischen Disziplinen vorzüglich ergänzt und fügt sich passend ihrem Kreise ein, denn letztere stellen teils, wie Dogmatik und Moral, die Wirkungen der liturgischen Tätigkeit bzw. die Erfordernisse zu ihrer heilsamen Ausübung, teils, wie Kirchengeschichte, Kirchenrecht und Exegese, ihre fundamentale Begründung, die Stiftung der Kirche und die liturgische Gesetzgebung, fest.

3. **Hilfsdisziplinen der Liturgik** sind vor allem die Liturgiegeschichte und die Rubrizistik.

Die erstere erweist bei Untersuchung des kirchlichen Sinnes der einzelnen Kultformen die besten Dienste. Da manche Kultakte eine sehr reiche historische Entwicklung durchgemacht haben, muß die Liturgik, um nicht zu umfangreich zu werden, sich in der Regel damit begnügen, nur die Endergebnisse der liturgiegeschichtlichen Forschungen in ihre Darstellung aufzunehmen.

Die Rubrizistik leitet ihren Namen von den Rubriken, jenen kurzgefaßten, ursprünglich mit Rotstift (rubrica sc. terra) zwischen den Text der liturgischen Bücher geschriebenen kirchlichen Vollzugsbestimmungen her und erklärt unter steter Berufung auf diese sowie auf andere kirchenrechtliche Quellen die äußere Form der Kultakte zum Zwecke ihrer vorschriftsmäßigen Ausführung. Sie zielt demnach auf unmittelbare Verwendung in der priesteramtlichen Praxis.

4. **Zweck und Wert der Liturgik.** Die Liturgik, die zum Zweck hat, ein tieferes Eindringen in den Geist der Liturgie durch Verständnis der leitenden Prinzipien zu vermitteln, hat zunächst einen

wissenschaftlichen Wert. Außerdem leitet sie die Liturgen zur verständnisvollen Ausübung ihrer Praxis an und ermöglicht den Gläubigen, größeren geistigen Gewinn aus der Teilnahme an der Liturgie zu ziehen.

Am Ausgange des Mittelalters hatte die Wertschätzung der Liturgik durch die damals beliebten willkürlichen Auslegungen der Kultgebräuche sehr gelitten. Um solchen Gefahren, die auch heute hier und da wieder in der Literatur hervortreten, sicher zu begegnen, soll auf alle selbst gemachten Theorien verzichtet, bei Erklärung der einzelnen Kultbestandteile allzeit auf die bewährtesten kirchlichen Autoritäten zurückgegriffen und nur, wo solche nicht zu Gebote stehen, selbständig eine naheliegende Idee aus dem Geiste der christlichen Kirche gesucht werden.

5. **Benennung und Einteilung.** Der Name Liturgik (theologia liturgica) wurde erst gebräuchlich, als man die Pastoraltheologie als besonderes Unterrichtsfach im theologischen Studium ausbildete und ihre Zweigdisziplinen genauer abgrenzte. Damals stellte Abt Gerbert von St. Blasien seine Ideen über die Grundsätze dieses Faches in der Schrift Principia theologiae liturgicae quoad divinum officium, Dei cultum et sanctorum (S. Blasiis 1759) zusammen.

Bei den Versuchen, eine systematisch geordnete Darstellung zu bieten, hat es sich bisher am praktischsten erwiesen, in einem ersten Teile (Allgemeine Liturgik) das allen Kultformen Gemeinsame, einschließlich der Bedingungen des Ortes und der Zeit, darzustellen, sodann im zweiten Teile (Besondere Liturgik) die wichtigsten Kultakte im einzelnen zu erklären.

Die häufigsten Kultakte sind Gebete, die wertvollsten das h. Meßopfer sowie die Sakramente und Sakramentalien. Daher umfaßt die Besondere Liturgik näherhin eine Liturgik des Gebetes, eine Liturgik des Meßopfers sowie eine Liturgik der Sakramente und Sakramentalien.

§ 2.

Überblick über die Geschichte der Liturgik.

Gegen Ende des christlichen Altertums zeigten sich bereits Versuche einer Gesamtdarstellung der Liturgie. Im Mittelalter wurde vorzüglich die allegorisierende Auslegung der Liturgie beliebt. Erst die Neuzeit brachte auf wissenschaftlicher Grundlage beruhende, tiefer eindringende Bearbeitungen.

I. Altertum:

Anfangend vom Abendmahlsbericht bei den Synoptikern und im 1. Korintherbriefe, enthält schon die älteste kirchliche Literatur mannigfache Einzelerklärungen und Teildarstellungen der Liturgie. Besonders wertvoll sind die liturgischen Bemerkungen der Didache, die Beschreibung der eucharistischen Feier und der Taufe durch Justin (Apologia I, 65—67), die Schilderung der Bischofsweihe in der sog. Ägyptischen Kirchenordnung, die eingehende Darstellung der Meßfeier im 2. und 8. Buche der Apostolischen Konstitutionen und die interessanten Aufzeichnungen über den Gottesdienst zu Jerusalem durch eine abendländische Pilgerin Ätheria (Peregrinatio ad loca sancta Silviae-Aetheriae).

Der Praxis des Katechumenats, den Neugetauften während der Osterwoche in sog. mystagogischen Katechesen den Ritus der Sakramente, die sie in der Osternacht empfangen hatten, Taufe, Firmung und Eucharistie, zu erklären, verdanken wir eine besondere Gruppe liturgischer Schriften: Cyrill von Jerusalem, *Κατηχητικοὶ λόγοι πέντε πρὸς τοὺς νεοφωτίστους*, Ambrosius, De mysteriis und Ps.-Ambrosius, De sacramentis.

Mit der Schrift des Pseudo-Areopagiten Dionysius „Von der kirchlichen Hierarchie" (*Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*) erschien um 500 zum ersten Male eine systematische Behandlung der Gesamtliturgie in vorwiegend mystisch-spekulativer Erklärung. Es scheint, daß bald nachher der immer deutlicher sich entwickelnde Unterschied der liturgischen von der Volkssprache derartige umfassende Erklärungen auch für das Abendland notwendig machte. So bespricht Pseudo-Germanus von Paris (nach 576) die liturgischen Gewohnheiten im ehemaligen Gallien (Expositio brevis antiqua liturgiae gallicanae) und der h. Isidor von Sevilla († 636) diejenigen der spanischen Kirche (De ecclesiasticis officiis ad Fulgentium episcopum libri duo). Da der letztere damit ganz allgemein gehaltene Ausführungen über Psalmengesang, Schriftlesungen, Meßopfer, Offizium und Feste des Herrn verband, wurde seine Schrift ein beliebtes Lehrbuch für den Unterricht der Kleriker und blieb dieses sogar noch jahrhundertelang.

II. Mittelalter:

Besonders beachtenswert sind einige Erklärungen der Liturgie aus der Zeit der Karolinger, in der das Frankenreich den römischen Ritus annahm und Karl der Große sowie sein gelehrter Freund und Berater, der Angelsachse Alkuin, sich um die Bildung des Klerus und um verständnisvolle Anteilnahme des Volkes am

Gottesdienste eifrig bemühten. Neben Walafried Strabo, dem nachmaligen Abte von Reichenau (De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis), und Rabanus Maurus, dem Abte von Fulda und späteren Erzbischofe von Mainz (De clericorum institutione), ist Alkuins Schüler Amalar (De ecclesiasticis officiis libri IV und De ordine antiphonarii) wohl als der bedeutendste Systematiker jener Zeit hervorzuheben. Der letztere führte konsequent — ohne Rücksicht auf Überlieferung und historische Entwicklung — eine frei allegorisierende Methode der Erklärung für alle Hauptbestandteile der Liturgie durch. Damit stieß er anfangs zwar auf heftigen Widerstand, erreichte schließlich jedoch immer größere Anerkennung und fand viele literarisch tätige Nachahmer.

Im späteren Mittelalter war eine kleine, aber inhaltreiche Abhandlung sehr verbreitet, die sich im allgemeinen für möglichst engen Anschluß an den römischen Ritus und gegen willkürliche, eigenmächtige Änderungen ausspricht: Micrologus de ecclesiasticis observationibus. Ihr mutmaßlicher Verfasser ist Bernold von Konstanz, Mönch in St. Blasien († 1100 in Schaffhausen).

Umfangreich, da mit vielen biblischen Exkursen über die Texte der Meßformulare durchsetzt, war die Schrift des Abtes Rupert von Deutz (De divinis officiis), prägnant und klar die Explicatio divinorum officiorum des Rektors der Pariser theologischen Schule Johannes Beleth, breit wiederum das Mitrale des gelehrten Bischofs Sicard von Cremona, alles Bisherige zusammenfassend das Rationale divinorum officiorum des Wilhelm Durandus, der erst als Rechtslehrer zu Bologna, später als Bischof von Mende wirkte († 1296). Das Werk des Durandus wird wegen der Vollständigkeit, mit der es fast alle mystischen Deutungen, wenn auch sehr unkritisch und planlos, gesammelt hat, für die Erklärung mancher aus dem Mittelalter stammender Zeremonien noch heute viel begehrt.

Als gegen Ende des Mittelalters die Sondergebräuche der Diözesen zahlreicher wurden und man das ursprüngliche Ferialoffizium immer mehr durch neue Festoffizien ersetzte, so daß nur noch selten das ganze Psalterium im Verlauf einer Woche zur Rezitation gelangte, erhob hiergegen Radulph von Tongern († 1403) in seiner Schrift De canonum observantia warnend seine Stimme und mahnte zum treuen Festhalten am alten römischen Ritus. Zum Verständnis der Messe haben im Mittelalter am meisten beigetragen Papst Innozenz III († 1216) durch seine Schrift De sacro altaris mysterio und Gabriel Biel († 1495) durch seine Erklärung der Kanongebete.

III. Neuzeit:

Die Angriffe Luthers und Zwinglis gegen den apostolischen Ursprung des katholischen Kultus veranlaßten ein Wiederaufleben liturgischer Studien unter neuen Gesichtspunkten. Günstigen Einfluß übten dabei die Verbreitung der Buchdruckerkunst und später der durch das Konzil von Trient angeregte allgemeine kirchliche Reformeifer aus.

Zunächst galt es, dem Volke die altehrwürdigen Zeremonien gemeinverständlich zu erklären. Zu diesem Zwecke erhielten die neuen Katechismen besondere Abschnitte über die Liturgie, und Bischof Berthold von Chiemsee († 1542) veröffentlichte 1535 sein „Rational teutsch über das Amt der heiligen Meß". Auch Ausgaben von deutschen Kirchenliedern und Übersetzungen lateinischer Liturgiestücke suchten das Interesse des gläubigen Volkes am Gottesdienst zu vermehren.

Die wissenschaftliche Forschung beschritt den Angriffen der Protestanten gegenüber mit Recht den historischen Weg und holte sich durch Sammlung und Neuherausgabe der ältesten liturgischen Dokumente neue Waffen. Wenn auch die ersten Versuche noch mangelhaft waren und vielfach unzuverlässiges Material beibrachten, so haben doch die späteren Zeiten bedeutende, zum Teil sogar wahrhaft großartige Leistungen hervorgebracht, so die liturgischen Sammelwerke der Kölner Dechanten Kornelius Schulting und Melchior Hittorp, der Mauriner Mabillon und Martène, des gelehrten Bibliothekars Ludwig Muratori, des Kardinals Thomasius, des Abtes Gerbert von St. Blasien, ferner die Ausgaben morgenländischer Liturgien durch den Dominikaner Goar, den Orientalisten Renaudot und die Gebrüder Assemani, sodann die Kommentare zu liturgischen Büchern von Gavanti, Quarti, Catalani und Kardinal Bona, sowie die kritischen Darstellungen bzw. Untersuchungen von de Vert, Lebrun, Giorgi, Zaccaria und Krazer. Auf protestantischer Seite ragte Bingham hervor.

Vorübergehend lenkte der Rationalismus das Interesse der Liturgiker mehr auf das belehrende Moment im Kult, jedoch ließ das Aufblühen der historischen Studien zu Beginn des 19. Jahrhunderts das geschichtliche nicht in Vergessenheit geraten. Reiches Material archäologischer Natur hat namentlich der Pfarrer Binterim in seinen „Denkwürdigkeiten der christlichen Kirche" (16 Bände, Mainz 1825—1833) verarbeitet.

Durch den Subregens des Passauer Priesterseminars Franz Xaver Schmid wurde 1832 erstmals eine selbständige, umfangreiche

Liturgik unter dem Titel „Kultus der christkatholischen Kirche" herausgegeben. Bald folgten ähnliche Handbücher von Lüft, Fluck u. a. Auch boten die Lehrbücher der Pastoraltheologie nunmehr recht bedeutsame Ausführungen über die Liturgik, insbesondere die von Amberger, von Schüch-Polz und von Schubert. Das vollständigste „Handbuch der katholischen Liturgik" in der Gegenwart ist das von Valentin Thalhofer, in 2. Aufl. durch Ludw. Eisenhofer herausgegeben (2 Bde., Freiburg 1912).

Für Popularisierung der liturgischen Ideen sorgten Schriften wie Staudenmaier, „Geist des Christentums" (Mainz 1835), Himioben-Rippel, „Die Schönheit der katholischen Kirche dargestellt in ihren äußeren Gebräuchen" (seit 1841 in vielen Auflagen) und Guéranger, „L'année liturgique" (in deutscher Übersetzung Mainz [2]1888 ff.).

Der Benediktinerabt Guéranger von Solesmes († 1875) hat in gleicher Weise für die wissenschaftliche Forschung anregend gewirkt (Institutions liturgiques, Paris 1840—1851). Seine Ordensgenossen, die französischen Benediktiner, sind heute mit der Herausgabe der Monumenta ecclesiae liturgica (Paris 1900 ff.) und einer Enzyklopädie „Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie" (Paris 1907 ff.) beschäftigt. Vom Jesuitenorden ging in Deutschland die Publikation mittelalterlicher Hymnentexte aus (Dreves und Blume, Analecta hymnologica. Leipzig 1886 ff., bisher 54 Bde.).

Im allgemeinen hat sich seit den letzten Jahrzehnten die wissenschaftliche Arbeit mehr der kritischen Quellenpublikation und der eindringenderen Teilforschung zugewandt.

In Deutschland, um dieses nur allein zu erwähnen, begann man mit Veröffentlichung von einzelnen Teilen der liturgischen Poesie schon vor Dreves und Blume. Vor allem seien die Ausgaben lateinischer Hymnen, Sequenzen und Tropen von Daniel (Thesaurus hymnologicus. 5 Bde. Halle und Leipzig 1841—1856), Kayser (Anthol. hymn. lat. Paderborn 1865; Beiträge zur Erklärung lat. Kirchenhymnen[2]. Paderborn 1881), Kehrein (Lat. Sequenzen. Mainz 1875), Mone (Lat. Hymnen des Mittelalters. 5 Bde. Freiburg 1853—55), Milchsack (Hymni et sequentiae. Halle 1886) und Reiners (Unbekannte Tropengesänge. Luxemburg 1887) erwähnt. Gleichzeitig versuchte Ferdinand Probst umfassendere Darstellungen der Liturgiegeschichte (Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte. Tübingen 1870; Sakramente und Sakramentalien der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1872; Liturgie des 4. Jahrhunderts. Münster 1893; Die abendländische Messe vom 5.—8. Jahrhundert. Münster 1896; Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines. Münster 1892). Seine Schriften, die von großer Belesenheit in der patristischen Literatur zeugen, haben viele Anregungen geboten, ebenso wie vereinzelte Darstellungen von Diözesan-

liturgien: [Kirch,] Die Liturgie der Erzdiözese Köln (Köln 1868), und Hoeynck, Geschichte der Liturgie des Bistums Augsburg (Augsburg 1889). Als dann von P. Suitbert Bäumer O. S. B. eine „Geschichte des Breviers" (Freiburg 1895) und von Adalbert Ebner „Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum" (Freiburg 1896) erschienen, zeigte sich erst recht, wie viele Quellen namentlich für das ausgehende Mittelalter in den Bibliotheken noch der Verwertung für die Wissenschaft harren. Nunmehr gaben zunächst Freisen (Manuale curatorum ecclesiae Roesckildensis. Paderborn 1898; Liber agendarum eccl. Sleszwicensis. Paderborn 1898; Manuale Lincopense etc. Paderborn 1904), Kolberg (Agenda communis, die älteste Agende in der Diözese Ermland. Braunsberg 1903) und Schönfelder (Liturgische Bibliothek. 2 Bde.; Die Ritualbücher von Meißen, Naumburg, Köln und Schwerin. Paderborn 1904 u. 1906) eine Anzahl spätmittelalterlicher Agendendrucke in unverändertem Neudruck heraus, dann aber griffen Adolf Franz (Das Rituale von St. Florian. Freiburg 1904; Das Rituale des Bischofs Heinrich I von Breslau. Freiburg 1912) und Stapper (Die älteste Agende des Bistums Münster. Münster 1906) auf handschriftliche Texte zurück, die sie zugleich mit eingehenden Erklärungen versahen. Kleinere handschriftliche Texte fanden bei Adolf Franz in seinem Werke „Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter" (Freiburg 1909) sowie bei Stapper, Die Feier des Kirchenjahres an der Kathedrale zu Münster im hohen Mittelalter (Münster 1916), Aufnahme. Für die Geschichte des Meßopfers sind die Edition eines Fuldaer Sakramentars vom 10. Jahrhundert durch Gregor Richter und Schönfelder (Fulda 1912), sowie „Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung" von P. Kunibert Mohlberg O. S. B., das als Heft 1/2 eine neue Sammlung „Liturgiegeschichtliche Quellen" (Münster 1918) eröffnet, und ein Palimpsest-Sakramentar von Mainz, das P. A. Dold O. S. B. (Beuron 1919) veröffentlichte, von Bedeutung. Einen „ordo officiorum ecclesiae Lateranensis" gab Ludwig Fischer (München 1916), „Zwei Pontifikalien vom Oberrhein" Metzger (Freiburg 1914) heraus. Viele liturgische Klostergebräuche aus mittelalterlichen Handschriften hat Bruno Albers publiziert (Consuetudines Monasticae. 3 Bde. Stuttgart u. Leipzig 1899 ff.), Stiftsgebräuche Franz Arens (Der liber ordinarius der Essener Stiftskirche. Paderborn 1908), neue morgenländische Texte insbesondere A. Baumstark im Oriens christianus (Leipzig, seit 1901).

Daß auch die liturgische Teilforschung und Einzeldarstellung inzwischen nicht ruhte, werden die Literaturangaben an der Spitze der nachfolgenden Kapitel erweisen. Hier seien nur die „Liturgiegeschichtlichen Forschungen" namentlich erwähnt, die seit 1919 in Münster erscheinen (herausgegeben von Dölger, Mohlberg und Rücker).

I. Allgemeine Liturgik.

1. Kapitel.

Die liturgischen Formen im allgemeinen.

Literatur: Val. Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik. Freiburg 1912. 1. Bd. S. 1–389; Cabrol, Introduction aux études liturgiques[2]. Paris 1907; Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (1. Bdch. der Sammlung Ecclesia orans, hrsgg. von Ild. Herwegen). Freiburg 1918; Hammenstede, Die Liturgie als Erlebnis (3. Bdch. ders. Sammlung). Freiburg 1919; Otto Drinkwelder, Grundlinien der Liturgik (8. Bdch. der Sammlung „Kirchenmusik", hrsgg. von Weinmann). Regensburg 1912; Ders., Gesetz und Praxis in der Kirchenmusik (12. Bdch. ders. Sammt lung). Regensburg 1914; Karl Weinmann, Geschichte der Kirchenmusik (6. Bdch. der Sammlung Kösel). Kempten 1906. Ebendort S. 177–181 ausführliche Angaben über weitere Literatur; Pet. Wagner, Einführung in die katholische Kirchenmusik. Düsseldorf 1919; Eugen Schmid, Die neuen kirchenmusikalischen Vorschriften (18. Bdch. der Sammlung „Kirchenmusik"). Regensburg 1919; Johann Ries, Einführung in die lateinische Kirchensprache (9. Bdch. ders. Sammlung). Regensburg 1913; J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum. Leipzig 1911; J. Felder, Die lateinische Kirchensprache nach ihrer Entwicklung (Programm). Feldkirch 1905; Joh. Zwior, Einführung in die lateinische Kirchensprache. Freiburg 1911. Außerdem die rubrizistischen Handbücher: Martinucci-Menghini, Manuale sacrarum caeremoniarum. Romae 1911 ff.; Andreas Schmid, Cäremoniale. Kempten 1906; Phil. Hartmann, Repertorium Rituum[12]. Paderborn 1916; J. B. Müller, Zeremonialbüchlein[5]. Freiburg 1916; G. Kieffer, Rubrizistik[3]. Paderborn 1915; J. B. de Herdt, Sacrae liturgiae praxis[10]. Lovanii 1902; Chr. Kunz, Handbuch der priesterlichen Liturgie. Regensburg 1904; van der Stappen, Sacra liturgia. Mecheln 1900–1904. Zeitschriften: Ephemerides liturgicae, Romae (seit 1886) — Les questions liturgiques, Louvain (1910—1914).

§ 3.

Ursprung, Entwicklung und Begriff der Liturgie.

1. **Ursprung der Liturgie.** Als Christus am Vorabend seines Leidens unter Gebet und symbolischen Handlungen das eucharistische Mahl feierte und zu den Aposteln „Tuet dies zu meinem Andenken" sprach (Lk. 22, 14–20; 1 Kor. 11, 23–25; Mt. 26, 24–31;

Mk. 14, 22–26), legte er den Keim zu der später so reich entwickelten katholischen Liturgie. Durch Belehrungen über gemeinsames Gebet (vgl. das Vaterunser Mt. 6, 9–13; Lk. 11, 2–4) hatte er seine Jünger hierauf bereits vorbereitet. Durch Einsetzung der Sakramente (Jo. 20, 23; Mt. 28, 19; Jo. 3, 5) vollendete er die Stiftung der Urliturgie. Diese sollte sein Priestertum fortsetzen, damit die Gemeinschaft aller Gläubigen an seinen Erlösungsverdiensten Anteil erhalte.

2. **Entwicklung der Liturgie.** Die Apostel haben das vom Herrn nur allgemein Bestimmte den örtlichen und zeitlichen Umständen entsprechend näher ausgeführt und um manche außerwesentliche Kultformen vermehrt (vgl. Apg. 2, 42–47; 1 Thess. 5, 27; Kol. 4, 16; 1 Kor. 14, 26–40 u. ö.), ebenso ihre Nachfolger, die Bischöfe der katholischen Kirche. Mit den Namen der größten Bischöfe sind die ältesten morgenländischen sowie abendländischen Liturgie-Reformen verknüpft.

Das liturgische Gesetzgebungsrecht der Bischöfe war indessen mehrfach beschränkt. Zunächst galt es im allgemeinen nur als ihre Aufgabe, die liturgische Tradition zu wahren. Notwendige Änderungen bedurften in der Zeit, worin sich die Metropolitanverbände ausgebildet hatten, in der Regel der Zustimmung der gesamten Kirchenprovinz, die man auf Synoden oder Provinzialkonzilien feststellte. Als später die Herrscher des fränkischen Reiches die liturgische Einheit mit Rom wirksam unterstützten, gelangte fast im ganzen Abendland der römische Ritus zur Annahme. Gleichwohl entstanden in der letzten Hälfte des Mittelalters wieder so viele lokale Verschiedenheiten, daß schließlich zu Beginn der Neuzeit das Konzil von Trient das liturgische Gesetzgebungsrecht der Hauptsache nach dem Papste reservierte und, um in Zukunft die Reinheit und Einheit der Liturgie leichter aufrechterhalten zu können, die Ausgabe gemeinsamer liturgischer Bücher beschloß.

In Übereinstimmung hiermit erklärt das neueste kirchliche Rechtsbuch, daß es „allein Sache des Apostolischen Stuhles sei, sowohl die h. Liturgie zu ordnen als auch liturgische Bücher zu approbieren" (can. 1257: Unius apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam tum liturgicos approbare libros).

3. **Begriff der Liturgie.** Demgemäß wird heute als Liturgie im strengen Sinne die Gesamtheit jener Kultakte bezeichnet, die auf Grund gesetzlicher Regelung im Namen Christi und der Kirche von amtlichen Personen für die Gemeinschaft der Gläubigen vollzogen werden.

Subjekt der katholischen Liturgie sind nicht, wie es die protestantische Auffassung will, die etwa zufällig teilnehmenden einzelnen Gläubigen, sondern Christus und die Kirche, und zwar Christus, insofern er die Grundbestandteile selbst eingesetzt hat, die Kirche, insofern sie den Willen ihres Stifters ausführt, Ergänzungen anordnet sowie Neues, Außerwesentliches, beifügt, Christus und die Kirche gemeinsam, insofern beide eine mystische Vereinigung bilden, deren Kult im Hohenpriestertum Christi und Gebetsleben der Gesamtkirche für immer fortbesteht. Demnach eignet der katholischen Liturgie ein überindividuell-objektiver Charakter.

Zwecke der Liturgie sind ein latreutischer, die Verherrlichung Gottes, und ein soterischer, die Heiligung der Menschen. Die amtlichen Personen, denen die Ausführung zufällt, dienen sozusagen nur als Werkzeuge in der Hand Christi und der Kirche, um die liturgischen Zwecke in sinnfälligen Formen zu erfüllen.

Der Name „Liturgie" bezeichnet die Tätigkeit dieser amtlichen Personen, der Liturgen, als Dienst für die Gemeinschaft der Gläubigen (λειτουργία = λεῖτον ἔργον öffentliche, dem Volkswohl dienende Leistung).

Als Liturgie im engeren Sinne wird die Feier des wichtigsten liturgischen Aktes, des Meßopfers, bezeichnet. So wird namentlich im Morgenland die Zelebration der h. Messe gern „Feiern der göttlichen Liturgie" genannt. Auch bezeichnet man die dort üblichen Meßgebete, deren Ursprung auf gewisse Heilige zurückgeführt wird, als „Liturgien". Man spricht in diesem Sinne von Liturgien des h. Chrysostomus, Basilius, Jakobus o. dgl.

Volksandachten sind außerliturgischer Kult, der indessen für die Seelsorge nicht weniger wertvoll, vielleicht sogar notwendiger ist und deshalb gern mit Liturgischem (Expositionen, Stillmessen) verbunden wird.

§ 4.

Art, Wirksamkeit und Bedeutung der liturgischen Formen.

1. **Art der Formen.** Wenn innerer Kult sich nach außen kundgibt, nimmt er die Form von Kultworten (Gebeten, Liedern u. dgl.) oder von Kulthandlungen (Gesten, Gebärden usw.) an. Auch bedient er sich zur Verstärkung des Eindrucks mannigfacher Kultsachen. Aus den gleichen Elementen bestehen die liturgischen Akte.

Eine Gruppe zusammengehörender Kultakte wird Ritus (ritus, Gebrauch) genannt. Auch pflegt man die sämtlichen Kultakte, die den liturgischen Sondergebrauch eines Teils der Kirche darstellen, als Ritus zu bezeichnen und daher von einem west- und ostsyrischen,

ägyptischen, kleinasiatisch-byzantinischen, sowie von einem lateinischen Ritus, überhaupt von morgenländischen und abendländischen Riten zu sprechen. Endlich nennt man „Ritus" die größere oder geringere Festlichkeit bei Begehung einer Tagesfeier.

Als Zeremonie (von altlatein. caerus = heilig) bezeichnet man mit Vorzug die außerwesentlichen Kultakte. Alle Kultakte nämlich, die Christus selbst in irgend einer Weise (in specie oder in genere) angeordnet hat, wie die Feier des Meßopfers und die Spendung der Sakramente, sind wesentliche Bestandteile der katholischen Liturgie. Die Kirche hält sich nach einem Ausspruche des Konzils von Trient (s. XXI. c. 2 de communione) für nicht berechtigt, deren „Substanz" zu ändern.

Alle andern liturgischen Formen sind außerordentliche Bestandteile und können, weil sie kirchlicher Einsetzung sind, auch wieder von der Kirche nach Verschiedenheit der Verhältnisse, Zeiten und Orte geändert werden.

2. **Gnadenwirksamkeit.** Den meisten Kultakten eignet eine unmittelbare und eine mittelbare Gnadenwirksamkeit, eine unmittelbare, insofern die wesentlichen Bestandteile der Liturgie durch ihren bloßen Vollzug (ex opere operato), die außerwesentlichen auf das Fürbittgebet der Kirche hin (ex opere operantis ecclesiae oder quasi ex opere operato) objektive, von der Würdigkeit des menschlichen Spenders unabhängige Gnadenwirkungen hervorrufen und diese noch durch die persönliche Andacht des Spenders oder Empfängers (ex opere operantis se ministri vel fidelis) vermehrt werden, sowie eine mittelbare, insofern sie durch Vermittlung ihres äußeren Zeichens, nämlich den lehrhaften, erbaulichen oder symbolischen Charakter desselben, die persönliche Andacht erwecken bzw. fördern und damit die subjektive Aneignung der Erlösungsverdienste Christi erleichtern. Die Feststellung der Einzelheiten obliegt der Dogmatik.

3. **Die religiöse Idee.** Die einer jeden liturgischen Form zugrunde liegende religiöse Idee darf nur solches enthalten, was den oben erwähnten Zwecken der Liturgie entspricht.

So kann sie Gott gegenüber Anbetung im weitesten Sinne (*λατρεία*, latria oder adoratio) enthalten, und zwar absoluten Kult, wie er der hh. Dreifaltigkeit, den einzelnen göttlichen Personen und der mit der zweiten göttlichen Person durch hypostatische Union vereinigten Menschheit des Erlösers erwiesen wird, oder auch relativen Kult, wie er sich in den Ehrfurchtsbezeugungen gegenüber Darstellungen einer göttlichen Person oder Kreuzbildern äußert.

Auch die Verehrung (*δουλεία*, dulia oder veneratio) der Heiligen als der begnadeten Diener Gottes, insbesondere die Hochverehrung (*ὑπερδουλεία*) Mariä als der Mutter des Erlösers, sowie in entsprechender Abstufung die Verehrung der Reliquien und Bilder der Heiligen geht im letzten Grunde auf Gott zurück.

Den Menschen gegenüber kann die Idee der liturgischen Formen in mannigfachster Weise die Heiligung zum Ausdruck bringen, sei es positiv die gnadenvolle Erhöhung der Heiligkeit, Gotteskindschaft und Verklärung, sei es negativ die Entsündigung, Reinigung oder Befreiung von Schuld und Sünde. Weil besonders oft die Idee der „Verklärung" in kunstvollen liturgischen Formen zur Darstellung kommt, ist sie neuestens geradezu „das Kunstprinzip der Liturgie" genannt worden (Ildefons Herwegen, Paderborn 1916).

Die große Fülle dogmatisch wahrer, sittlich bedeutsamer religiöser Gedanken, durch die sich die katholische Liturgie auszeichnet, entspricht dem frühchristlichen Grundsatze: Legem credendi lex statuit supplicandi (Cölestin I, Denzinger 139).

4. **Der Ausdruck der religiösen Idee in liturgischen Formen.** Wird die religiöse Idee in Textworten zum Ausdruck gebracht, so sollen diese im allgemeinen leicht verständlich und frei von Affektiertem oder Sentimentalem sein. Namentlich müssen die für die Beteiligung des Volkes bestimmten Texte einfach, kernhaft und womöglich mit Einschaltung von Wechselgebeten eingerichtet werden. Kurze, häufiger wiederkehrende Antwortformeln des Volkes halten das Interesse rege und ermöglichen es, durch mannigfache Abwechslung eine lebhaftere Beteiligung bei längeren Andachtsübungen hervorzurufen.

Wird die religiöse Idee in Handlungen zum Ausdruck gebracht, so bevorzugt die Kirche die natürlichen, allgemein verständlichen Symbole, die in der Regel als unmittelbarer Reflex geistiger Kultakte, vielleicht sogar als mimische Handlungen erklärt werden müssen. Sie entstehen sozusagen als unwillkürliche Reflexbewegung eines seelichen Aktes, wie das Niederknien bei demütiger, das Verneigen bei ehrfurchtsvoller Gesinnung u. a., oder als nachbildende Übertragung eines geistigen Vorganges ins Körperliche, wie die Handauflegung zum Ausdruck einer Gnadenmitteilung. Aus solchen Elementargebärden setzen sich die reicher entfalteten Kulthandlungen zusammen. Liturgische Sachen haben die Bestimmung, den symbolischen Eindruck von Handlungen oder Worten noch zu verstärken. So verkörpert die Kerze, die zur Messe brennt und sich brennend verzehrt, die Opferliebe, der himmelwärts aufwallende Weihrauch das Gott wohlgefällige Gebet.

Zuweilen ist die geistige Beziehung, die der Handlung oder Sache wegen gewisser äußerer Ähnlichkeiten eine symbolische Bestimmung verleiht, nicht an sich schon verständlich, sondern muß erst ausdrücklich, etwa durch begleitende Gebetsworte, erklärt werden. In diesem Falle spricht man von einer symbolischen „Deutung" (im Unterschied von „Bedeutung"), z. B. wenn im Abendland die Beimischung des Wassers zum Wein beim Meßopfer sinnbildlich auf die zwei Naturen in Christus oder auf die Vereinigung des gläubigen Volkes mit Christus, im Morgenland aber auf die Zusammensetzung seiner Menschheit aus Leib und Seele bezogen wird (vgl. die Oblationsgebete und Trid. s. XXII. c. 7).

Immerhin sollen nur bedeutsame, wertvolle Ideen der Symbolik zugrunde gelegt werden, wie auch die Ausdrucksformen stets würdig sein müssen. Leerer, allein für das leibliche Auge berechneter Formalismus widerspricht dem Geiste des katholischen Kultus.

5. **Liturgische Kunst.** Da die Kunst ein wesentliches Offenbarungsorgan der Schönheit geistiger Ideen ist, so vermag sie der katholischen Liturgie vorzügliche Dienste zu leisten. Sie verkörpert als christliche oder heilige Kunst (ars sacra) religiöse Wahrheiten, weckt heilige Regungen der Seele und hebt Geist und Herz zur übersinnlichen Welt empor.

Zu allen Zeiten und bei allen Völkern hat die Kunst im Kultus ihre Wurzeln gehabt. Im Christentum hat sie insbesondere ein neues, bis dahin nicht gekanntes Ideal gefunden und ist mit Vorzug in der katholischen Kirche „liturgische" Kunst geworden. Am engsten haben sich heilige Poesie und Musik mit der katholischen Liturgie verbunden, während Baukunst, Malerei und Bildnerei diese mehr nur äußerlich mit Glanz umgeben.

Die wahre Kunst soll in der Liturgie mit den Besten des Volkes beten, kämpfen, leiden, opfern, jubeln. Daher soll sie stets einen zeitgemäßen, für die betreffende Örtlichkeit passenden Stilausdruck suchen, jedoch im Einklang mit den liturgischen Vorschriften, zur Ehre Gottes und Erbauung der Gläubigen.

§ 5.

Die gesetzliche Anordnung der liturgischen Formen.

Die heute bestehenden liturgischen Gesetze beruhen teils auf den Anordnungen der liturgischen Bücher, teils auf Erlassen des Papstes und römischer Kongregationen, teils auf bischöflichen Anordnungen, teils endlich auf dem Gewohnheitsrechte.

A. **Die liturgischen Bücher.** Da die mit der Herausgabe der liturgischen Bücher beauftragte Kommission von Trient ihre Arbeiten nicht rechtzeitig vollenden konnte, übertrugen die Väter des Konzils in der 25. Sitzung (4 Dez. 1563) die Fertigstellung der betreffenden Arbeiten dem päpstlichen Stuhle selbst. Dieser veröffentlichte für den lateinischen Ritus hauptsächlich folgende liturgische Bücher:

1. Das Breviarium Romanum (1568). Es enthält Texte und Rubriken für die kirchlichen Tagzeiten und wurde für alle Kirchen, die nicht ein bereits 200 Jahre altes eigenes Offizium in Gebrauch hatten, streng vorgeschrieben. Da in Deutschland schon ältere Diözesanbreviere bestanden, vollzog sich hier die Annahme des neuen Breviers meist erst sehr spät. So nahmen Köln und Münster das Römische Brevier vollständig erst 1887, Trier 1888 mit einem päpstlich approbierten Anhange eigener Diözesanoffizien an.

Als Ergänzungen zum Breviere dienen das erstmals 1584 herausgegebene, oft verbesserte und zuletzt 1914 durchgesehene Martyrologium Romanum, d. h. jener römische Heiligenkalender, der bei der Prim im Chorgebet täglich verlesen wird, sowie das zuerst 1622, zuletzt 1902 erschienene Octavarium Romanum, eine Zusammenstellung von Lektionen für die Feier von Oktaven, die nicht in der ganzen Kirche, sondern nur an einzelnen Orten feierlich begangen werden.

Für die gesangliche Ausführung des Stundengebets dienen das Antiphonale Romanum und das Vesperale Romanum. Das Diurnale ist ein Auszug aus dem Brevier, der nur das Gebet der Tageshoren (von den Laudes bis zur Komplet einschließlich) umfaßt. Seit der letzten Reform des Römischen Breviers unter Pius X (1911) wird auch das Psalterium Breviarii Romani cum ordinario divini officii gesondert herausgegeben.

2. Das Missale Romanum (1570). Es enthält die Meßformulare nebst Rubriken. Da es ebenfalls zunächst nur für jene Kirchen verpflichtend wurde, die nicht ein bereits 200 Jahre altes eigenes Missale benutzten, erfolgte seine Annahme in Deutschland wiederum sehr spät. Auch beim Römischen Missale sind päpstlich approbierte Diözesananhänge gestattet.

Als Ergänzung zum Missale kann das Memoriale rituum gelten, das von Benedikt XIII 1725 zunächst für die kleineren römischen Pfarrkirchen herausgegeben wurde und Funktionen des Meßbuches in vereinfachter Form für Kirchen mit weniger zahlreichem Klerus beschreibt.

Die Melodien für die eucharistische Opferfeier enthält das Graduale Romanum, das im Jahre 1908 auf Veranlassung Papst Pius' X in offizieller Vatikanischer Ausgabe erschien.

3. Das Pontificale Romanum (1596). In seinen drei Bänden, die 1848 um einen vierten vermehrt wurden, sind alle Texte und Rubriken für die bischöflichen Amtshandlungen mit Ausnahme der Messe und des Chorgebetes, also für die bischöflichen Sakramentespendungen, Personalweihen, Weihen der Kirchengebäude, Altäre, Glocken usw., enthalten.

4. Das Caeremoniale episcoporum (1600). Dieses umfaßt nur Rubriken, und zwar zunächst für die bischöflichen Funktionen bei der Messe und beim Chorgebet in den Kathedralkirchen. Die Kathedral- und Kollegiatkirchen sind zur Beobachtung der darin enthaltenen Vorschriften streng verpflichtet, andere Kirchen aber nur insoweit, als die Angaben des Cäremoniales sich nicht ausschließlich auf bischöfliche Funktionen beziehen, sondern zufolge ihrer Natur oder ausdrücklicher Erklärungen der Ritenkongregation allgemein verpflichtende Kraft haben.

Für die päpstlichen Funktionen ist ein Caeremoniale capellae pontificiae (erstmals 1516) erschienen. Größere Bedeutung für die Allgemeinheit hat eine sog. Instructio Clementina, die durch Klemens XI 1705 zur Ordnung des Vierzigstundengebets für die Kirchen der Stadt Rom herausgegeben wurde.

5. Das Rituale Romanum (1614). Um die große Verschiedenheit in der Spendung der Sakramente und Sakramentalien zu beseitigen, wurde in 10 Titeln die eigentliche seelsorgliche Liturgie zusammengestellt. Obwohl das Römische Ritualbuch zur Einführung zunächst nur dringlich empfohlen, nicht vorgeschrieben wurde, haben es nach und nach doch fast alle Kirchen des Abendlandes, wenn auch mit mehr oder minder umfangreichen Diözesananhängen (collectiones rituum), angenommen. Für Münster wurde z. B. eine Collectio rituum zur Ergänzung des Römischen Rituales erstmals 1893 päpstlich approbiert.

Das Processionale und das Benedictionale sind nur Auszüge aus dem Rituale und der Collectio.

Unter den liturgischen Büchern der orientalischen Riten verdienen das Große Euchologion (*Εὐχολόγιον τὸ μέγα*), das die unveränderlichen Texte für Messe, Stundengebet und Sakramentespendung enthält, sowie das Menäon (*Μηναῖον*), eine Sammlung der Festoffizien und Heiligenlegenden, besonders erwähnt zu werden.

B. **Erlasse des Papstes und römischer Kongregationen.** Nach dem Tridentinischen Rechte steht dem Papste nicht nur die oberste Leitung und Überwachung der Liturgie, sondern auch die oberste liturgische Gesetzgebungsgewalt zu. Auch das neue kirchliche Gesetzbuch erklärt, daß „allein der Apostolische Stuhl" das Recht habe, „die Liturgie zu ordnen und liturgische Bücher zu approbieren" (can. 1257). In wichtigeren Sachen pflegt daher der Papst liturgische Anordnungen unmittelbar durch Bulle, Enzyklika, Breve oder Motuproprio zu treffen. In der Regel übt er aber sein oberstes liturgisches Gesetzgebungsrecht nur mittelbar, durch päpstlich autorisierte Kardinalskongregationen, aus, und zwar sind als solche vorgesehen:

1. Die Ritenkongregation (Sacrorum rituum congregatio, abgekürzt meist SRC). Sie wurde durch Papst Sixtus V 1588 zunächst zu dem Zwecke eingerichtet, um in Zweifelsfällen die Rubriken der neuen liturgischen Bücher autoritativ zu interpretieren. Auch heute hat sie noch auf Anfragen entscheidende Auskunft zu erteilen und hauptsächlich darüber zu wachen, daß die liturgischen Gebräuche bei Meßopfer, Sakramentespendung und Chorgebet sorgfältig und gleichmäßig beobachtet werden. Auch ist ihr alles zugewiesen, was sich auf die Selig- oder Heiligsprechung oder auf Reliquienverehrung bezieht (can. 253).

Ihre Dekrete gelten allein für die lateinische Kirche. Sind dieselben allgemein gehalten (decreta generalia), z. B. als Ausführungsbestimmungen zu einer päpstlichen Bulle über liturgische Reformen, so verpflichten sie an sich alle Liturgen, die sich des lateinischen Ritus bedienen, sogleich nach dem Bekanntwerden. Sind sie aber an bestimmte Adressaten gerichtet, z. B. als Auskunft auf die Anfrage einer Diözese (decreta particularia), so sind sie für andere nicht geradezu verbindlich, dürfen jedoch in ähnlichen Verhältnissen als probate Norm angesehen und befolgt werden.

Nur in wichtigen Sachen sollen Anfragen an die Ritenkongregation gerichtet werden. Bei gewöhnlichen Zweifelsfällen hat man durch allgemeine Rechtssätze die rechte Lösung zunächst selbst zu suchen. Oft verweist die Ritenkongregation die Fragesteller einfach auf das Studium von „probati autores".

Die neueste offizielle Sammlung ihrer Dekrete ist seit 1898 in Rom unter dem Titel Decreta authentica Congregationis s. Rituum (bisher 7 Bde.) erschienen. Alle früheren abweichenden Entscheidungen sind damit aufgehoben. Neue Erlasse werden durch die Acta Apostolicae Sedis publiziert.

Die Melodien für die eucharistische Opferfeier enthält das Graduale Romanum, das im Jahre 1908 auf Veranlassung Papst Pius' X in offizieller Vatikanischer Ausgabe erschien.

3. Das Pontificale Romanum (1596). In seinen drei Bänden, die 1848 um einen vierten vermehrt wurden, sind alle Texte und Rubriken für die bischöflichen Amtshandlungen mit Ausnahme der Messe und des Chorgebetes, also für die bischöflichen Sakramentespendungen, Personalweihen, Weihen der Kirchengebäude, Altäre, Glocken usw., enthalten.

4. Das Caeremoniale episcoporum (1600). Dieses umfaßt nur Rubriken, und zwar zunächst für die bischöflichen Funktionen bei der Messe und beim Chorgebet in den Kathedralkirchen. Die Kathedral- und Kollegiatkirchen sind zur Beobachtung der darin enthaltenen Vorschriften streng verpflichtet, andere Kirchen aber nur insoweit, als die Angaben des Cäremoniales sich nicht ausschließlich auf bischöfliche Funktionen beziehen, sondern zufolge ihrer Natur oder ausdrücklicher Erklärungen der Ritenkongregation allgemein verpflichtende Kraft haben.

Für die päpstlichen Funktionen ist ein Caeremoniale capellae pontificiae (erstmals 1516) erschienen. Größere Bedeutung für die Allgemeinheit hat eine sog. Instructio Clementina, die durch Klemens XI 1705 zur Ordnung des Vierzigstundengebets für die Kirchen der Stadt Rom herausgegeben wurde.

5. Das Rituale Romanum (1614). Um die große Verschiedenheit in der Spendung der Sakramente und Sakramentalien zu beseitigen, wurde in 10 Titeln die eigentliche seelsorgliche Liturgie zusammengestellt. Obwohl das Römische Ritualbuch zur Einführung zunächst nur dringlich empfohlen, nicht vorgeschrieben wurde, haben es nach und nach doch fast alle Kirchen des Abendlandes, wenn auch mit mehr oder minder umfangreichen Diözesananhängen (collectiones rituum), angenommen. Für Münster wurde z. B. eine Collectio rituum zur Ergänzung des Römischen Rituales erstmals 1893 päpstlich approbiert.

Das Processionale und das Benedictionale sind nur Auszüge aus dem Rituale und der Collectio.

Unter den liturgischen Büchern der orientalischen Riten verdienen das Große Euchologion (*Εὐχολόγιον τὸ μέγα*), das die unveränderlichen Texte für Messe, Stundengebet und Sakramentespendung enthält, sowie das Menäon (*Μηναῖον*), eine Sammlung der Festoffizien und Heiligenlegenden, besonders erwähnt zu werden.

B. **Erlasse des Papstes und römischer Kongregationen.** Nach dem Tridentinischen Rechte steht dem Papste nicht nur die oberste Leitung und Überwachung der Liturgie, sondern auch die oberste liturgische Gesetzgebungsgewalt zu. Auch das neue kirchliche Gesetzbuch erklärt, daß „allein der Apostolische Stuhl" das Recht habe, „die Liturgie zu ordnen und liturgische Bücher zu approbieren" (can. 1257). In wichtigeren Sachen pflegt daher der Papst liturgische Anordnungen unmittelbar durch Bulle, Enzyklika, Breve oder Motuproprio zu treffen. In der Regel übt er aber sein oberstes liturgisches Gesetzgebungsrecht nur mittelbar, durch päpstlich autorisierte Kardinalskongregationen, aus, und zwar sind als solche vorgesehen:

1. Die Ritenkongregation (Sacrorum rituum congregatio, abgekürzt meist SRC). Sie wurde durch Papst Sixtus V 1588 zunächst zu dem Zwecke eingerichtet, um in Zweifelsfällen die Rubriken der neuen liturgischen Bücher autoritativ zu interpretieren. Auch heute hat sie noch auf Anfragen entscheidende Auskunft zu erteilen und hauptsächlich darüber zu wachen, daß die liturgischen Gebräuche bei Meßopfer, Sakramentespendung und Chorgebet sorgfältig und gleichmäßig beobachtet werden. Auch ist ihr alles zugewiesen, was sich auf die Selig- oder Heiligsprechung oder auf Reliquienverehrung bezieht (can. 253).

Ihre Dekrete gelten allein für die lateinische Kirche. Sind dieselben allgemein gehalten (decreta generalia), z. B. als Ausführungsbestimmungen zu einer päpstlichen Bulle über liturgische Reformen, so verpflichten sie an sich alle Liturgen, die sich des lateinischen Ritus bedienen, sogleich nach dem Bekanntwerden. Sind sie aber an bestimmte Adressaten gerichtet, z. B. als Auskunft auf die Anfrage einer Diözese (decreta particularia), so sind sie für andere nicht geradezu verbindlich, dürfen jedoch in ähnlichen Verhältnissen als probate Norm angesehen und befolgt werden.

Nur in wichtigen Sachen sollen Anfragen an die Ritenkongregation gerichtet werden. Bei gewöhnlichen Zweifelsfällen hat man durch allgemeine Rechtssätze die rechte Lösung zunächst selbst zu suchen. Oft verweist die Ritenkongregation die Fragesteller einfach auf das Studium von „probati autores".

Die neueste offizielle Sammlung ihrer Dekrete ist seit 1898 in Rom unter dem Titel Decreta authentica Congregationis s. Rituum (bisher 7 Bde.) erschienen. Alle früheren abweichenden Entscheidungen sind damit aufgehoben. Neue Erlasse werden durch die Acta Apostolicae Sedis publiziert.

2. Die Congregatio Caeremonialis. Sie trifft liturgische Anordnungen für die Funktionen des Papstes und der Kardinäle (can. 254).

3. Die Congregatio pro Ecclesia Orientali. Ihr sind die Entscheidungen über alle Fragen der orientalischen Riten sowie über die einen orientalischen und den lateinischen Ritus zugleich berührenden Fragen zugewiesen (can. 257).

Der Sakramentskongregation und der Congregatio de Propaganda Fide, die früher ebenfalls Anordnungen über kirchliche Gebräuche trafen, sind die eigentlichen rituellen Sachen neuestens entzogen (can. 249 § 1 u. can. 252 § 4).

C. **Bischöfliche Anordnungen.** Den Bischöfen obliegt seit dem Konzil von Trient außer der Beauftragung der einzelnen Liturgen die Überwachung der würdigen Ausführung der Liturgie und oberste Leitung des öffentlichen Kults ihrer Diözesen. Zu diesem Zwecke haben sie seelsorglich bedeutsame partikuläre Eigentümlichkeiten der Diözesanliturgie zu erhalten und müssen eventuell hierfür die ausdrückliche römische Approbation nachsuchen. Sie ordnen gemeinsame Andachtsübungen des Volks (pietatis exercitia) an und geben eigene Diözesan-Gesang- und Gebetbücher heraus (vgl. can. 1259–1261). Die liturgischen Anordnungen der Bischöfe haben nur für ihre eigenen Diözesen Geltung. Wenn sie für die eine Diözese päpstliche Approbation erhalten haben, so dürfen sie in anderen Diözesen nur mit neuer, gerade hierfür erteilter Approbation angenommen und befolgt werden.

D. **Das Gewohnheitsrecht.** Auf liturgischem Gebiet kann eine rechtskräftige Gewohnheit sowohl neue Gesetze schaffen als auch die Einführung entgegenstehender liturgischer Gesetze behindern.

Ein neues liturgisches Gesetz entsteht, wenn ein löblicher Gebrauch (consuetudo laudabilis) „praeter legem", d. h. zur Erweiterung oder Modifikation eines bestehenden liturgischen Gesetzes, von einer Kommunität (z. B. einem Stiftskapitel, nicht etwa nur von einem Pfarrer) in der Absicht, sich zu verpflichten, mindestens 40 Jahre hindurch beobachtet worden ist (can. 28). Contra legem, d. h. in geradem Widerspruch mit einem liturgischen Gesetze dürfen neue Gebräuche sich nicht bilden. Insbesondere können gegen die Rubriken des Missales (contra legem) nach ausdrücklicher Entscheidung der Ritenkongregation (Decr. auth. SRC n. 1812) neue Gewohnheiten nicht aufkommen.

Wenn entgegen alten rechtskräftigen Ortsgewohnheiten oder zur teilweisen Abänderung derselben neue liturgische Gesetze eingeführt

werden sollen, so ist zunächst zu erwägen, ob dies ohne Schädigung der Seelsorge oder, wie die römische Approbation zur Freiburger Collectio rituum sagt, „absque fidelium moerore et perturbatione“ geschehen kann. Das Volk, das oft größeres Gefallen an liturgischen Gebräuchen gefunden hat als die kirchliche Obrigkeit ahnt, würde eventuell im Besuche des Gottesdienstes oder in der freudigen Teilnahme am kirchlichen Leben nachlassen, und leicht könnte eine unzeitgemäße Änderung das Gegenteil von dem bewirken, was die kirchliche Obrigkeit beabsichtigt. Daher gelten bei Erlaß abweichender allgemeinkirchlicher Gesetze zunächst alle partikulären Gewohnheiten als fortbestehend („lex generalis non revocat consuetudines particulares“ can. 30), es sei denn, daß im neuen Gesetz Formeln wie „non obstante quavis contraria consuetudine“ oder ähnliche gebraucht würden. Außerdem sollen alle mehr als 100 Jahre alten Gebräuche toleriert werden, wenn „der Diözesanbischof nach den örtlichen und persönlichen Verhältnissen urteile, daß sie klugerweise nicht aufgehoben werden dürften“ (can. 5 u. 30). Demnach ist in der Regel bei Bekanntwerden neuer römischer Erlasse über rituelle Änderungen zunächst alles beim älteren Gebrauch zu belassen und die Entscheidung bzw. Veröffentlichung des Diözesanbischofes abzuwarten.

§ 6.

Liturgische Sprachen.

Jesus Christus hat ohne Zweifel bei der Verkündigung des Evangeliums in Palästina sich vorwiegend der dortigen Volkssprache, des Aramäischen, eines vom Althebräischen nur wenig verschiedenen Dialektes, bedient. In derselben Sprache hat er auch seine Jünger das Vaterunser gelehrt, die Psalmen gebetet (Mt. 27, 46) und das letzte Abendmahl gefeiert. Nach seinem Vorbilde richteten sich die Apostel. Da jedoch wegen der großen Zahl der außerpalästinensischen Juden der jüdische Gebetsdienst zur Zeit Christi bereits in weitem Maße hellenistisches Griechisch beizog — bestanden doch selbst in Jerusalem mehrere hellenistische Synagogen (Apg. 6, 9) — so ist es höchst wahrscheinlich, daß auch die christliche Kirche, sobald sie Heiden und hellenistische Juden aufnahm, schon das Griechische neben dem Aramäischen als Kultsprache benutzte. Vor allem ist das Griechische in der Hauptstadt Syriens, Antiochia, die Ursprache der Liturgie gewesen.

Bei der weiteren Ausbreitung des Christentums haben die Apostel sicherlich den Grundsatz angewandt, jedesmal in der Sprache des betreffenden Landes nicht nur zu predigen (vgl. Apg. 21, 40

u. 22, 2), sondern auch die liturgischen Gebete zu verrichten (vgl. 1 Kor. 14, 16). Nur vereinzelte kirchlich hebräische Formeln, die dem Judenchristen noch aus dem Judentum her geläufig und bereits in die Urliturgie aufgenommen waren (wie Amen, Alleluja, Sabaoth, Hosanna), sind unübersetzt geblieben. So entstand in der morgen- und abendländischen Liturgie eine große sprachliche Verschiedenheit.

1. **Morgenländische Kultsprachen.** Unter den Kultsprachen des Morgenlandes hat die griechische anfangs den größten Geltungsbereich gehabt. Das Griechische war bis zum Ende des 2. Jahrhunderts die vorherrschende Sprache im römischen Kaiserreich und hat wesentlich die schnelle Ausbreitung des Christentums erleichtert. Bald bildete sich ein eigenes Kirchengriechisch. Die darin zu Konstantinopel abgefaßte Liturgie, die griechisch-byzantinische genannt, verdrängte im Osten allmählich fast alle andern. Nur für kleinere Bezirke erhielten sich Liturgien in syrischer (d. h. westaramäischer), chaldäischer (d. h. ostaramäischer), koptischer, armenischer und äthiopischer Sprache.

Um die Mitte des 9. Jahrhunderts entstand dagegen mit ausdrücklicher Billigung der Päpste durch die beiden Slavenapostel Cyrill und Methodius eine neue Liturgie in slavischer Sprache. Nur wenige Zeit später wurde bei den Bulgaren und Russen auch die griechisch-byzantinische Liturgie ins Slavische übersetzt und erlangte nunmehr die größte Verbreitung in Osteuropa. Heute wird Altslavisch in kyrillischer Schrift als slavisch-byzantinische Liturgie bei den Russen, Ruthenen, Serben und Bulgaren, in glagolitischer Schrift als slavisch-illyrische Liturgie bei den Kroaten und Dalmatinern gebraucht.

Endlich gestatteten die Päpste bei der Wiedervereinigung morgenländischer Christen mit der römischen Kirche in der Neuzeit noch Liturgien in georgischer (kaukasischer), rumänischer und ganz oder teilweise arabischer Sprache.

2. **Abendländische Kultsprachen.** Im Abendland wurde das Lateinische zunächst in den Landgemeinden Italiens, in Nordafrika und Spanien Kultsprache. In Rom und den größeren Städten Italiens dagegen, sowie in den von Kleinasiaten vielbesuchten Handelsstädten Galliens, der Rhein- und Donauländer wurde die Liturgie noch lange nach dem Jahre 200 griechisch gefeiert. Als später auch hier das Lateinische üblich wurde, erhielten sich, abgesehen vom Gebrauch der feierlichen Papstmesse, bei der Gloria, Epistel und Evangelium in beiden Sprachen gesungen werden, nur vereinzelte griechische Anrufungen, wie Kyrie eleison, Christe eleison, Hagios o theos, ischyros o theos, athanatos o theos.

Das Latein der Liturgie ist aus der sog. lingua rustica hervorgegangen. Schon durch die alten Bibelübersetzungen waren viele Hebraïsmen und Gräzismen eingedrungen. Sodann haben die afrikanischen Kirchenschriftsteller Tertullian, Cyprian und besonders Augustinus der lateinischen Kirchensprache ihren Charakter aufgedrückt. Vorübergehend erfuhr das Kirchenlatein im 6. Jahrhundert durch regeren Verkehr kirchlicher Kreise mit Ostrom noch eine Bereicherung an byzantinischen Wortformen, z. B. hebdomada statt septimana u. ä. Obwohl bald darauf die romanischen Sprachen sich bildeten und das Lateinische aufhörte, Volkssprache zu sein, hielt die abendländische Kirche am Gebrauche der nunmehr toten Sprache als der liturgischen fest.

Auch heute noch bedient sich die katholische Kirche im ganzen Gebiet des römischen Ritus und, da hierzu auch die Missionsländer gehören, überhaupt auf dem bei weitem größten Teile des Erdkreises der toten lateinischen Sprache und lehnt dort ausdrücklich die Verwendung neuer lebender Volkssprachen, wenigstens für die Meßfeier (vgl. Trid. s. XXII. c. 8), ab. Hierbei sind für sie hauptsächlich folgende Angemessenheitsgründe bestimmend:

I. Das Lateinische ist Symbol und Band der Einheit, indem es die Sprache ist, deren sich das Oberhaupt der Kirche im amtlichen Verkehr mit allen Teilen der Welt bedient, in der die so bedeutsame, als authentisch erklärte Bibelübersetzung, die Vulgata, geschrieben sowie die wichtigsten kirchlichen Erlasse und dogmatischen Definitionen der ganzen Christenheit gegeben sind.

II. Es entspricht der Heiligkeit der Kirche, insofern es als wohlausgebildete Gelehrtensprache die heiligen Geheimnisse des Gottesdienstes zum würdigen Ausdruck bringt und vor Entweihung durch Trivialitäten der Umgangssprache schützt.

III. Es entspricht der Katholizität der Kirche, weil es durch die vorwiegend abendländische Missionstätigkeit sich bereits in alle Weltteile ausgebreitet hat und die Tätigkeit neuer Glaubensboten sehr erleichtert.

IV. Es ist als tote Sprache vorzüglich geeignet, den apostolischen Charakter der Kirchenlehre zu erhalten, diese vor häretischer Entstellung zu schützen und die Kontrolle der Gebetstexte zu erleichtern. Mit der Veränderlichkeit und Flüssigkeit der lebenden Sprachen müßte sonst im Laufe der Jahrhunderte eine wiederholte Neubearbeitung der liturgischen Bücher Hand in Hand gehen.

V. Der Gebrauch einer toten Sprache verstärkt den überindividuell-objektiven Charakter, den die Liturgie als Äußerung des Gebetslebens der Gesamtkirche, nicht der subjektiven Einzelstimmung besitzen soll (vgl. oben § 3).

Anderseits ist wohl zu beachten, daß die Unkenntnis der liturgischen Sprache leider die Belehrung des Volkes durch den Gottesdienst behindert. Aber Belehrung des Volkes ist auch nur ein Teilzweck der Liturgie, der unter Umständen dem Hauptzweck zuliebe zurücktreten muß. Ohnehin würden längere liturgische Texte, selbst wenn man sie noch so laut rezitierte, deshalb noch nicht von allen Gläubigen verstanden werden. Die Liturgie bedarf auf jeden Fall einer Erklärung fürs Volk.

Nach dem Tridentinum (s. XXII. c. 8) soll überhaupt das Wesentliche der Liturgie dem Volke in Predigt und Katechese verständlich gemacht werden. Für Gebildete dienen heutzutage die vielen Gebetbücher, die Übersetzungen der Meßtexte enthalten, recht wohl diesem Zwecke, z. B. das Officium divinum v. Moufang-Mainz, Das Meßbuch der h. Kirche v. Schott-Freiburg, Oremus. Kleines Meßbuch (f. Sonn- u. Feiertage) v. dems. Verf., Die Meßgebete der Kirche v. Mayer-Augsburg, Das katholische Kirchenjahr v. Soengen-Kevelaer, Das Officium ecclesiasticum v. dems. Verf., Kleines Meßbuch v. Kunz-Regensburg, Kleines deutsches Meßbuch v. Drinkwelder-Regensburg u. a.

Ferner ist es gestattet, die Gläubigen an vielen Teilen der Liturgie durch Lieder und Gebete in der Landessprache sich beteiligen zu lassen, indem man mit streng liturgischen Akten, wie mit einer Stillmesse oder Exposition, Volksandachten verbindet. Man mache nur ausgiebigeren, zweckentsprechenden Gebrauch von dieser Erlaubnis.

Endlich kann dort, wo es aus seelsorglichen Gründen, namentlich im Hinblick auf beliebte Landesgebräuche, gewünscht wird, auch die päpstliche Approbation zur Ausführung strengliturgischer Riten (die Messe ausgenommen) in der Volkssprache erlangt werden. So enthalten die meisten deutschen Diözesanritualien gewisse Teile nur deutsch oder zugleich lateinisch und deutsch. Das Breslauer Rituale enthält z. B. deutsche bzw. polnische Formulare für Taufe, Krankenkommunion, h. Ölung, Trauung und Beerdigung, ähnlich das Rottenburger und das Freiburger Rituale. Allgemein sind deutsche Ansprachen an die Paten dem Taufritus, an die Brautleute dem Eheschließungsritus eingefügt.

§ 7.

Vortrag der liturgischen Worte und Kirchenmusik.

1. **Die Aussprache der Worte.** Die liturgischen Textworte sollen nicht nur mit innerer Andacht und Aufmerksamkeit, sondern auch äußerlich mit den dazu bestimmten menschlichen Sprachorganen (Kehle, Zunge, Mund) gebildet und vollständig, deutlich, sowie würdevoll ausgesprochen werden.

Die Kirche hat genaue Vorschriften erlassen, daß einzelnes leise (submissa voce oder secreto), anderes halblaut (media voce, mediocri voce), wieder anderes laut (alta voce, clara voce) gesprochen werde. Es soll also einzelnes von den Umstehenden gar nicht, anderes nur von der näheren Umgebung des Liturgen, anderes auch von den ferner Stehenden verstanden werden können, um anzudeuten, daß die betreffenden Textworte entweder nur für den Liturgen allein bestimmt sind oder auch den mitfungierenden Klerus zur Teilnahme aufrufen oder für alle Gläubigen Bedeutung haben.

Geschichtlich sind diese Unterschiede allerdings zum Teil anders zu erklären. Als es nämlich üblich wurde, zur gleichen Zeit verschiedene Texte vom Liturgen, Klerus und Volk rezitieren bzw. singen zu lassen, mußte der zelebrierende Priester oft seine Stimme mäßigen, bis eine Pause im Gesang des Klerus oder Volkes ihm ermöglichte, wenigstens den Schlußsatz seines eigenen Gebetes als sog. Ekphonie (ἐκφώνησις) laut zu singen. So setzte z. B. der Zelebrans, als der Gesang des Sanktus weiter ausgedehnt wurde, im lateinischen Ritus den Kanon, statt wie bis dahin mit lauter Stimme, nur mehr submissa voce fort. Erst durch das laut zu sprechende bzw. zu singende „Per omnia saecula saeculorum" forderte er die Anwesenden wieder auf, mit „Amen" sein Gebet zu bekräftigen. Eine spätere Zeit fand gerade das stille Beten des Kanons aus symbolischen Gründen recht passend, da der Priester während desselben das höchste Geheimnis feiert, das er vor Profanation schützen soll. Auch liegt darin ausgedrückt, daß nur der Priester der durch die Weihe befähigte Stellvertreter Christi ist, der allein – ohne Verbindung mit den umstehenden Gläubigen – die h. Wandlungsworte wirksam macht.

Für die Gesamtheit der Gläubigen hat dagegen alles Bedeutung, was im Hochamt Chor, ministri sacri oder Zelebrans singen, ferner das Staffelgebet, das mit dem Ministranten als Vertreter des ganzen Volkes verrichtet wird, bis Oremus einschließlich, endlich der Segen Benedicat vos etc. und das Schlußevangelium. Daher muß auch

in Stillmessen alles dieses alta voce gebetet werden. Nur beim Sanktus ist unter gleichzeitiger ehrfurchtsvoller Verneigung die Stimme abzuschwächen. In ähnlicher Weise werden die einzelnen Worte Orate fratres, Nobis quoque peccatoribus und Domine non sum dignus halblaut gesprochen, da sie allein die ministri sacri zur inneren Teilnahme auffordern.

Von hoher seelsorglicher Bedeutung ist, daß der Priester auch bei Volksandachten alle Gebetstexte würdig ausspricht.

2. **Der Kirchengesang.** Es liegt in der Natur der Sache, daß die Liturgie auch der Begeisterung des religiösen Herzens Ausdruck verschafft. Daher war Gesang in der katholischen Liturgie von Anfang an üblich (vgl. Apg. 2, 46 ff.; 1 Kor. 14, 15 ff.; Eph. 5, 19; Kol. 3, 16). Genauere Nachrichten bringt uns allerdings erst die Zeit der Apostolischen Väter. Die Singweise war zunächst die der jüdischen Synagoge. Psalmen oder psalmähnliche Gesänge wurden von Solisten vorgetragen, während das Volk nur hin und wieder eine Antwort einfügte (responsoriale Vortragsweise). In den heidenchristlichen Gemeinden dürfte schon bald die griechische Singweise des doppelchörigen oder antiphonalen Vortrags Einfluß gewonnen und sich dann im Geiste der Kirche selbständig entwickelt haben. Für den abendländischen Kirchengesang sind der h. Ambrosius und Papst Gregor d. Gr. von höchster Bedeutung gewesen. Ersterer führte die antiphonale Psalmodie in Mailand ein. Letzterer fixierte die Gesangstexte des päpstlichen Hochamtes. Seine Reform, der gregorianische Gesang, verbreitete sich im 7. Jahrhundert in England, im 8. und 9. in Frankreich, Deutschland und weiter durch alle Länder des Abendlandes. Aus diesem sog. Choralgesang (cantus firmus) erblühte im 15. und 16. Jahrhundert der Polyphongesang (cantus contrapuncticus), gegen dessen Entartung viele Dekrete ergingen, der aber an sich ausdrücklich für zulässig, ja empfehlenswert erklärt worden ist. Das Ideal kirchlicher Polyphonie haben in klassischer Reinheit besonders der Italiener Palestrina (Komponist von mehr als 90 Messen zu 4–8 Stimmen, gest. zu Rom 1594) und der Niederländer Orlandus Lassus (Komponist von etwa 1200 Motetten, von den Bußpsalmen, Lamentationen, Magnifikat und Hymnen, gest. zu München ebenfalls 1594) gepflegt.

Der Kirchengesang muß dem doppelten Zwecke der Liturgie, der Verherrlichung Gottes und der Heiligung bzw. Erbauung der Gläubigen, nach Melodie und Vortrag entsprechen. Er muß daher Melodien, die bloß sinnliches Wohlgefallen zu erregen suchen, die an Profanes erinnern oder gar Theatralisches erstreben, fernhalten.

Er muß die liturgischen Texte, um derentwillen die Melodie da ist, vollständig, verständlich und erbaulich zum Vortrag bringen (Motuproprio Pius' X vom 22. November 1903).

Der Choral zeichnet sich durch die „Heiligkeit" seines Stiles, der die Hörer weit ab von der weltlichen Kunst lenkt, durch überraschenden Formenreichtum und durch hohen Kunstwert aus. Papst Pius X hat ihn sogar als die Norm liturgischer Musik bezeichnet (Motuproprio § 3).

Dem Choral schließt sich der klassische Polyphongesang aufs engste an und verdient daher innerhalb der Liturgie zur Auszeichnung höherer Festlichkeiten verwandt zu werden. Insbesondere verleugnet der sog. Palestrinastil seine chorale Abstammung nicht: aus ihm „strömt eine ruhige, leidenschaftslose Stimmung, die dem Individuellen aus dem Wege geht, eine verklärte, überirdische, oft seraphische Andacht" (Wagner, Einführung S. 119).

Gottesdienstlicher Volksgesang in der Landessprache ist dagegen nur außerhalb der Liturgie (im strengen Sinne) gestattet, denn ihm haftet nicht in gleichem Maße der universelle Charakter des Chorals, sondern vielmehr der Partikularismus der Nationalitäten an. Als nämlich die offizielle Kultsprache aufhörte, Volkssprache zu sein, beschränkte sich die Beteiligung des Volkes am Kirchengesang namentlich in den nichtromanischen Ländern darauf, das Kyrie eleison zu singen oder kurze Akklamationen auszuführen. Dafür suchte man sich zu entschädigen, indem man auch außerhalb der Liturgie dem religiösen Gefühl in geistlichen Gesängen Ausdruck verlieh. Die so entstandenen deutschen Kirchenlieder, bewunderungswürdige Zeugnisse deutscher Gemütstiefe und Glaubensfreudigkeit, wurden während des Mittelalters auf Wallfahrten, vor und nach den Predigten, bei religiösen Dramen und nach den Messen, selbst bei Beginn der Schlacht gesungen. Da später die Lutheraner dem Volksgesang einen größeren Spielraum gewährten und gerade dadurch große Teile des deutschen Volkes für sich gewannen, dehnte man auch auf katholischer Seite den Gesang in der Volkssprache weiter aus. Hier und da ersetzte man sogar Teile des Hochamtes und der Vespern durch deutsche Lieder, was jedoch meistens im vorigen Jahrhundert wieder kirchlich verboten worden ist.

Gestattet ist das deutsche Kirchenlied, sofern es nach Inhalt und Melodie dem Geiste der Kirche entspricht, bei den außerliturgischen Andachten, auch wenn sie mit liturgischen Funktionen verbunden sind, also während der Stillmesse, vor Beginn und nach Schluß des Hochamtes, vor und nach der Predigt, bei Prozessionen.

und Wallfahrten sowie bei allen Volksandachten, auch coram exposito sacramento. Die Bischöfe haben den Volksgesang wiederholt ausdrücklich empfohlen und eigene Diözesangesangbücher zu seiner rechten Förderung hergestellt.

3. **Musikalische Begleitung.** Instrumentalmusik ist zur Unterstützung und Hebung des liturgischen Gesanges erlaubt, nicht aber ihr selbständiges Auftreten, denn der liturgische Text, der nur im Sprechen oder Singen zur Geltung kommt, soll im katholischen Gottesdienst allzeit die Hauptsache bleiben.

Das spezifisch kirchliche Musikinstrument ist die Orgel (organum). Genaue Vorschriften über ihre Verwendung beim liturgischen Gottesdienst enthält das Caeremoniale episcoporum (I c. 28), Ergänzungen dazu das Motuproprio Pius' X vom 22. November 1903. Danach gilt:

a) Die Orgel begleitet nur die vom Chor bzw. der Gemeinde, nicht aber die vom Liturgen oder dessen Gehilfen, Diakon und Subdiakon, zu singenden Texte. Ihr Spiel soll ernst, würdig und womöglich kunstvoll sein.

b) Wenn man Sätze des Kyrie, Gloria (nicht des Kredo), Sanktus und Agnus, oder der Hymnen, Psalmen und Kantiken zur Erleichterung der Sänger durch die Orgel suppliert, so muß vollständigkeitshalber der betreffende Text während dieser Fuge „intelligibili voce" rezitiert werden.

c) Beim liturgischen Gottesdienst der Sonn- und Ferialtage des Advents (mit Ausnahme des 3. Sonntags) und der Quadragesima (mit Ausnahme des 4. Sonntags) ist der Gebrauch der Orgel, wegen des feierlich-freudigen Charakters, den er jeder Funktion verleiht, gänzlich untersagt.

d) Bei Totenämtern sind jedenfalls keine Vor-, Nach- und Zwischenspiele der Orgel statthaft. Grund wie vorher.

Bezüglich des Gebrauchs anderer Musikinstrumente ist kirchlich vorgeschrieben, daß ihre Mischung den Gesang nur heben, nicht ihn unterdrücken darf. Namentlich sind aber die zu sehr lärmenden Instrumente wie Trommeln, Pauken, Becken, Kastagnetten u. ä. verboten, außerdem Pianoforte, Grammophon, sowie im allgemeinen das Spiel von sog. Musikkapellen in der Kirche. Offenbar soll durch diese Bestimmungen das Weltliche, Profane, zu stark betont Subjektive von der katholischen Liturgie möglichst ferngehalten werden.

Näheres bei Wagner, Einführung S. 137 ff., 146 ff., und Eugen Schmid, Die neuen kirchenmusikalischen Vorschriften. Regensburg 1919.

§ 8.
Die liturgischen Handlungen.

Die Kulthandlungen (Kultgesten, Kultgebärden) sollen mit gebührender Aufmerksamkeit und geziemender Würde, in Übereinstimmung mit den durch sie verkörperten religiösen Ideen (vgl. oben § 4), ausgeführt werden. Die wichtigsten Formen werden durch die Körperhaltung im allgemeinen sowie durch die Haltung und Bewegung der Hände im besondern gebildet.

1. **Die Körperhaltung in der Liturgie.** Wie schon im Judentum, so war auch in der christlichen Urkirche das Stehen die gewöhnliche Haltung beim Gebet (vgl. Mk. 11, 25; Mt. 6, 4). Es bezeichnet die innerliche Teilnahme an einer Tätigkeit oder doch die Bereitwilligkeit dazu, sowie die Ehrfurcht vor einer Person oder Sache. Als später auch Knien gebräuchlich wurde, fand man in der stehenden Haltung die Freude, nämlich das freudige Vertrauen auf Gott und die freudige Hoffnung auf die einstige Auferstehung, ausgedrückt, weshalb es für die Osterzeit und die Sonntage, die zur Erinnerung an Christi Auferstehung dienen, ganz besonders passend erschien. Beim Liturgen deutete man die stehende Haltung auch dahin, daß er als Stellvertreter Christi oder Mittler zwischen Gott und den Menschen fungiere (Joh. Chrysostomus, Basilius u. a.).

Die sitzende Haltung wurde nur aus Rücksicht auf die Körperschwäche (im Altertum schon während der Predigt, im Mittelalter während des Stundengebetes auf sog. Misericordien) gestattet, sowie in einzelnen Ausnahmefällen (Bußsakrament, Pontifikalfunktionen) aus symbolischen Gründen angeordnet.

Die Kniebeugung (genuflectio) ist natürlicher (mimischer) Ausdruck der Demut und aller religiösen Gefühle, die das Bewußtsein der menschlichen Niedrigkeit gegenüber dem unendlich erhabenen Gott hervorruft. Sie dient daher

a) als Ausdruck der Bußgesinnung und Trauer über die Sünden (Origenes, De orat. c. 31), weshalb gewisse Bittgebete an den Bußtagen, die preces feriales, im öffentlichen Chordienst immer kniend verrichtet werden sollen (vgl. Flectamus genua);

b) als Ausdruck dringlicher Bitte; z. B. bei Te ergo quaesumus im Te Deum, bei Adiuva nos in den Ferialmessen der Fastenzeit, bei Veni sancte Spiritus, reple etc. in den Messen der Pfingstwoche und bei der ersten Strophe des Veni creator;

c) als Ausdruck der Anbetung; z. B. bei Et incarnatus est im Kredo, bei Et verbum caro factum est im Johannesevan-

gelium und bei Erwähnung der Anbetung Christi in gewissen andern Evangelien, endlich ganz besonders gegenüber dem fleischgewordenen Gottessohn im h. Altarssakrament. Daher sind bei jeder actio circa Sanctissimum sacramentum Kniebeugungen ante et post auszuführen, die Genuflexionen zwischen Konsekration und Kommunion „maiori gravitate“ zu machen u. dgl. m. (vgl. Rit. celebr. miss.). Mit beiden Knien ist von allen Anwesenden bei der Wandlung, bei Expositionen, beim sakramentalen Segen zu knien.

Die Prostration ist eine verstärkte Genuflexion und erhöht deren beide ersten Bedeutungen, Bußtrauer und Dringlichkeit der Bitte (vgl. Karfreitagsliturgie, Litaneigebet bei Ordinationen).

Die Verbeugung (inclinatio) gilt allgemein als natürlicher Ausdruck der Ehrfurcht. Sie wird schon in den Apostolischen Konstitutionen (VIII, 6) erwähnt. Man unterscheidet:

a) die tiefe Körperverneigung (inclinatio corporis profunda), die mit der Ehrfurcht zugleich das Gefühl der Unwürdigkeit darstellt (Confiteor, Munda cor, Te igitur, Supplices und in gewissen Fällen vor Bildern des Gekreuzigten);

b) die mäßige Körperverneigung (inclinatio corporis mediocris), die zugleich dem kindlichen Vertrauen Ausdruck gibt (Deus tu conversus bis Oremus, Oramus te Domine bis reliquiae, In spiritu humilitatis etc., Suscipe sancta trinitas etc., Sanctus bis Benedictus, 3 Orationen ante communionem, Domine non sum dignus);

c) die tiefe, mittlere und geringe Hauptverneigung (inclinatio capitis profunda, media, minima). Diese drei Arten der Kopfneigung entsprechen im allgemeinen der Anbetung Gottes (Humiliate capita vestra Deo), der Hochverehrung Mariä und der Verehrung der übrigen Heiligen.

Auch der liturgische Kuß ist nicht nur Zeichen allgemeiner christlicher Bruderliebe, sondern zugleich Zeichen der Ehrerbietung. In ersterer Bedeutung findet er sich als osculum pacis schon in apostolischer Zeit (1 Kor. 16, 20; 1 Petr. 5, 14; Tertullian u. a.), verwandelte sich aber während des Mittelalters in den nur mehr beim Klerus üblichen Amplexus. Als osculum reverentiae wird er noch heute dem Altare sowie dem Evangelientexte, weil sie Christus darstellen, vielen geweihten Sachen (Kelch und Patene, heiligen Ölen, verschiedenen Paramenten), endlich auch der Hand des Liturgen und manchen ungeweihten Sachen bei Übernahme oder Rückgabe vom Liturgen wegen ihrer augenblicklichen Verwendung beim heiligen Dienste erteilt.

Die Bedeckung des Hauptes ist in der katholischen Liturgie von Anfang an bei den Frauen (nach 1 Kor. 11) üblich gewesen, für die Liturgen aber erst später eingeführt worden, teils beim Sitzen zur Vervollständigung der Ruhehaltung, teils bei gewissen Amtshandlungen (Prozessionen, Pontifikalfunktionen), die vorwiegend autoritativer Natur sind.

2. **Die Haltung und Bewegung der Hände.** Die christliche Urkirche betete zunächst wie die Juden und die meisten Heiden mit erhobenen, vor der Brust ausgestreckten, nach oben geöffneten Händen. Jedoch bildete sich schon bald als unterscheidendes Merkmal, daß die Christen die Hände seitwärts ausstreckten, was Minucius Felix, Tertullian und mehrere Väter als Nachahmung des gekreuzigten Christus auffassen. Schon die Väter mahnten, bei der Ausbreitung der Hände sich zu mäßigen. Im Laufe der Zeiten wurde im Abendland eine Zusammenfügung der Hände (iunctio manuum), im Morgenland eine Kreuzung der Arme (cancellatio) üblich. Die Vereinigung der Hände (= Fesselung) unter gleichzeitiger Kreuzung der Daumen bezeichnet die Unterwerfung unter Gottes Willen, Inständigkeit des Bittens und Berufung auf die Verdienste des Gekreuzigten. Die Erhebung der Hände stellt die Erhebung des Herzens zu Gott dar (Sursum corda). Eine mäßige Ausbreitung der Hände ist noch jetzt für die wichtigsten Teile der Messe (Orationen, Präfation, Kanon, Pater noster) als dauernde Gebetshaltung, für andere (Oremus, Dominus vobiscum, Orate fratres, Anfang des Gloria, Kredo, Te igitur, Benedicat vos) als vorübergehender Gebetsgestus vorgeschrieben. Die Dominikaner pflegen noch heute unmittelbar nach der Wandlung die Hände eine Zeitlang in imitationem Christi crucifixi weit auszubreiten.

Das Schlagen an die Brust (tunsio pectoris) will ein schuldbeladenes, aber reumütiges Herz (Lk. 18, 13) bekunden und die Bitte um Sündenvergebung ausdrücken (zu Mea culpa, Nobis quoque peccatoribus, Agnus Dei, Domine non sum dignus).

Die Bezeichnung mit dem Kreuze ist die natürlichste Versinnlichung der Wahrheit, daß der gläubige Christ allen Segen von den Verdiensten des Opfertodes Christi erwartet. Das Kreuz Christi wird mit der Hand nachgebildet, um sich oder andere, Personen oder Sachen, Christus zu widmen, unter den Schutz Christi zu stellen und besonderer Gnaden aus dem Verdienstschatz Christi teilhaftig zu machen. Bereits in apostolischer Zeit bezeichnete man die Katechumenen bei ihrer Anmeldung zum christlichen Unterricht mit einem Kreuz an der Stirn, das man oft wiederholte. In dieser Nach-

bildung des Kreuzes erblickte man jenes mystische Taw (althebr. +, vgl. griech. T), das nach Ezechiel 9, 4 die gottesfürchtigen Israeliten vor dem göttlichen Strafgericht bewahrt und das auch der Seher der Geheimen Offenbarung 7, 2 ff. auf den Stirnen der Erlösten schaut. Zur Zeit Tertullians pflegten die Christen alle wichtigeren Geschäfte unter Bezeichnung ihrer Stirn mit dem Kreuze zu beginnen. Aus besonderen Gründen bekreuzte man auch andere Körperteile, z. B. erkrankte Glieder, ferner die Brust bei der feierlichen Verkündigung des Evangeliums, oder auch die Lippen, endlich, der Zahlensymbolik wegen, überhaupt gern drei oder fünf Stellen (deutsch „segnen" entstanden aus latein. signare). Das sog. große Kreuzzeichen (a fronte ad pectus) kam erst später in Gebrauch, um möglichst den ganzen Körper mit dem Zeichen des Heils „wie mit einem heilsamen Schilde zu bedecken" (Ephräm der Syrer). Auch im Abendland pflegte man noch bis ins 13. Jahrhundert an vielen Orten den Querbalken von der rechten Schulter zur linken zu führen, so wie es heute noch die Griechen tun.

2. Kapitel.

Die liturgischen Sachen.

Literatur: Beda Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte. Paderborn 1910, S. 404–525; Fr. Witte, Die liturgischen Geräte der Sammlung Schnütgen in Köln. Berlin 1913; G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche[5]. Regensburg 1901; Jos. Braun, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient. Freiburg 1907; Ders., Handbuch der Paramentik. Freiburg 1912; Rinaldi-Bucci, De insignibus episcoporum commentaria. Regensburg 1891; Wüscher-Becchi, Ursprung der päpstlichen Tiara und der bischöflichen Mitra. Rom 1899; Andr. Schmid, Religiöse Sinnsprüche zu Inschriften auf Kirchengebäude und kirchliche Gegenstände. Kempten 1899. Zeitschriften: Die christliche Kunst, Monatsschrift, München – Beiblatt, Der Pionier, ebendort – Zeitschrift für christliche Kunst, hrsgg. von A. Schnütgen, seit 1919 von Fr. Witte, Düsseldorf – Die kirchliche Kunst, redig. von J. Geistberger O. S. B., Wien – Der Kirchenschmuck, Graz – Revue de l'art chrétien, Bruges.

§ 9.

Die liturgischen Gefäße und Geräte.

Die Heiligkeit des liturgischen Dienstes verlangt, daß alle kirchlichen Gefäße und Geräte nach Material und Form nicht nur den liturgischen Vorschriften und der kirchlichen Tradition, sondern auch, so gut es möglich ist (meliore quo fieri potest modo), den Gesetzen der h. Kunst entsprechen (C. J. C. can. 1296).

1. Kelch (κάλυξ, calix) und Patene (πατάνη, patĕna) sind die eigentlichen Opfergefäße. Sie versinnbilden gemeinsam das neue Grab, worin die Jünger den Leib des Herrn legten (Rabanus Maurus, De cler. inst. c. 33), der Kelch allein das von Opferliebe erfüllte, das Blut sammelnde Herz Jesu, die Patene allein (in irriger Etymologie von patere) das cor patens oder die Liebe der Jünger, die Jesus umgaben, oder auch das Kreuzesholz, das seinen Opferleib trug. Anfangs wurden passende Profangefäße aus verschiedenem Stoff für den liturgischen Dienst genommen, später wurden aber genaue Vorschriften über Form und Stoff gegeben. Heute gilt, daß die Kelchkuppa und die Patene aus Gold oder aus Silber mit vergoldeter Innenfläche (nur im Notfalle ist Zinn und Aluminium mit vergoldeten Innenflächen gestattet) bestehen und von einem Bischof konsekriert sein müssen. Es ist entsprechend, daß das Äußere der Kelchform mit Motiven, die aus der Typik, Symbolik oder Geschichte des Meßopfers entnommen sind, wie Weinlaub, Ähren und Trauben, Pelikan, alttestamentliche Opfer, letztes Abendmahl, Apostelbilder u. a., kunstvoll geschmückt werde (romanischer, gotischer, Renaissance- und Barockstil). Im reichen Schmucke wie in der Kostbarkeit des Metalls soll sich die Opferliebe der Gläubigen bekunden.

Die Konsekration der Kelche und Patenen geht durch Beschädigungen, die den liturgischen Gebrauch unmöglich machen (Bruch, Riß, Durchlöcherung), und durch Profanation, d. h. durch Verwendung zu ungeziemendem, außerkirchlichem Gebrauch, oder Preisgabe zu öffentlichem Verkauf, verloren. Ist die Innenvergoldung abgenutzt, so besteht die schwere Verpflichtung, sie erneuern zu lassen (C. J. C. can. 1305). Eine neue Konsekration ist deshalb nicht erforderlich.

Als geweihte heilige Opfergefäße müssen Kelch und Patene stets mit großer Ehrfurcht aufbewahrt und behandelt werden. Außer Klerikern dürfen nur solche Laien sie berühren, denen die Sorge hierfür eigens übertragen ist (C. J. C. can. 1306).

2. Für die Austeilung der h. Kommunion bediente man sich in ältester Zeit eigener Kelche und Patenen (calices bzw. patenae ministeriales), die oft mit Henkeln versehen waren. Damals wurde stets unter beiden Gestalten und nur selten außerhalb der Messe kommuniziert. Als aber mit dem 13. Jahrhundert die Austeilung der h. Eucharistie unter einer Gestalt, und zwar auch außerhalb der Messe, allgemein wurde, richtete man das zur Aufbewahrung der Brotsgestalt dienende kleinere Gefäß, die Pyxis (pyxis, eine ursprünglich aus Buchsbaum verfertigte Büchse), größer ein, brachte einen Fuß darunter an oder machte ähnlich geformte größere Kelche

mit Deckeln verschließbar. So entstanden die Speisekelche oder Ziborien (ciborium von cibus). Noch im selben Jahrhundert führte die Einsetzung des Fronleichnamfestes dazu, das h. Sakrament den Blicken der Gläubigen in einem eigenen Schaugefäße (ostensorium, monstrantia) sichtbar zur Anbetung auszusetzen. In Belgien, Frankreich und Italien benutzte man anfangs schon vorhandene Reliquiare als eucharistische Schaugefäße. In Deutschland bildete man zuerst besondere Monstranzen aus gotischen Ziborien. Diese nahmen dann nacheinander die verschiedenen kirchlichen Stilarten an.

Ziborien und Monstranzen dürfen (einschließlich der Lunula, d. h. des Metallstreifens, der die Hostie zunächst umfaßt) auch aus vergoldetem Kupfer oder Messing bestehen. Sie werden zuoberst passend mit einem Kreuzchen (nicht aber mit Heiligenbildern oberhalb der h. Hostie) versehen und müssen durch einen Bischof oder bevollmächtigten Priester (Pfarrer, rector ecclesiae, can. 1304) benediziert sein. Die Benediktion geht in den gleichen Fällen verloren, in denen ein Kelch seine Konsekration verliert (can. 1305). Während das Ziborium, solange es das Allerheiligste enthält, um die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Glaubens auszudrücken, mit einem Velum verhüllt sein soll und sich den Blicken der Zuschauer entzieht, will die Monstranz die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf die h. Hostie zu deren Anbetung lenken. Daher bietet das Ziborium nur wenig, die Monstranz aber um so mehr Gelegenheit zu künstlerischem Zierrat. Gerade dadurch kann die h. Hostie deutlich hervortreten, daß sie möglichst in den Mittelpunkt alles Schmuckes gestellt wird. Am stärksten bringt diese Wirkung eine sog. Sonnenmonstranz hervor, die den Gedanken des Psalmisten ausführt: In sole posuit tabernaculum suum (Ps. 18, 9).

Zu Krankenversehgängen dienen kleinere Ziborien oder Krankenpatenen, zur Aufbewahrung der großen Hostie außerhalb der Monstranz eine Kustodia oder ein Repositorium. Auf diese Gefäße finden die für Ziborien geltenden Grundsätze entsprechende Anwendung.

3. Für die Aufbewahrung der heiligen Öle dienen silberne oder mindestens zinnerne Gefäße, die in deutlichen Aufschriften (O. I. = oleum infirmorum, O. Cat. = oleum catechumenorum, S. Chr. = sanctum chrisma) den Inhalt sollen erkennen lassen. Die heiligen Öle müssen an einem geziemenden, sicheren Orte in der Kirche oder Sakristei (nicht aber im Tabernakel zusammen mit der h. Eucharistie) unter Verschluß und sorgfältig aufbewahrt werden. Bei beträchtlicher Entfernung des Wohnhauses der Geistlichen von der Kirche war es schon früher gestattet, wenigstens das Krankenöl

in der Wohnung selbst bereitzuhalten. Das neue Gesetzbuch erlaubt dies bei Zustimmung des Diözesanbischofes für Notfälle und „aus anderen vernünftigen Ursachen" ganz allgemein (can. 735). Immerhin muß auch die Aufbewahrung im Hause „geziemend, sicher, unter Verschluß und sorgfältig" sein.

Für die Ausführung der Taufe verlangt das Rituale Romanum ein Schöpfgefäß zum Übergießen und eine Schüssel zum Auffangen des Wassers, ferner ein Salzgefäß und ein Handwasserkännchen. Die Taufschüsseln werden gern mit Eingravierung von Schriftstellen, die auf die Taufe Bezug nehmen, verziert. Auch sind für die Messe Wein- und Wasserkännchen (ampullae, urceoli) erforderlich, endlich für jede feierliche Liturgie Weihrauchfaß und Schiffchen (thuribulum und navicula), Kerzenleuchter für die Ministranten, eventuell Kirchenfahnen und ein tragbares Kreuz. Die kleineren Geräte sollen ebenso wie die größeren in solider, möglichst kunstgerechter Arbeit ausgeführt sein und durch Verwendung kirchlicher Stilarten und Symbole sich dem Geiste der katholischen Gesamtliturgie anschließen.

§ 10.

Gefäß- und Altarparamente.

In der tiefsten Natur der Beziehung des Allerheiligsten zu dem sündhaften Menschen liegt eine gewisse heilige Scheu begründet, die h. Eucharistie und die h. Verrichtungen ihres Dienstes der Gesamtheit des Volkes zu nahe zu bringen. Daher ist mit feinem psychologischen Verständnis schon von der frühchristlichen Kirche der Altar durch Vorhänge (tetravela) den profanen Blicken, wenigstens bis Schluß der Katechumenenmesse, entzogen und außerdem noch das eucharistische Gefäß, das der Aufbewahrung des Allerheiligsten diente, in der Regel nur verhüllt gezeigt worden. Letzteres Gefäß war entweder die kleine Pyxis (ohne Fuß), die man in ein Tuch legte, oder die sog. eucharistische Taube (columba, *περιστερά*), ein metallenes, zur Gestalt einer Taube geformtes Gefäß, dessen Rücken eine Kapsel mit der h. Eucharistie aufnahm, das zur Erinnerung an den die Wandlung vollziehenden Hl. Geist oberhalb des Altares schwebend oder stehend angebracht wurde und dabei von einem taubenhausartigen Überwurf (peristerium) bedeckt war. Um noch größere Ehrfurcht vor dem Heiligen selbst zu bekunden, durften die für die h. Eucharistie bestimmten Gefäße nur vermittelst eines leinenen Tuches, das man über die Handflächen ausbreitete, berührt werden.

Aus diesen älteren Gebräuchen entwickelte sich die heute vorgeschriebene liturgische Verwendung gewisser Paramente, die ganz besonders der Ehrfurcht gegen das Allerheiligste Ausdruck verleihen sollen.

A. **Gefäßparamente:** 1. Ein seidenes, in der Farbe mit den Meßgewändern übereinstimmendes Schultervelum dient dem Subdiakon dazu, im feierlichen Hochamte die Patene verhüllt zu tragen.

2. Ein weiß-seidenes Schultervelum wird beim Segen mit dem h. Sakramente und bei Versehgängen sowie theophorischen Prozessionen benutzt.

3. Ein weiß-seidenes, möglichst reich geziertes Velum (Mäntelchen) soll auch heute noch jedes Ziborium umschließen, das h. Spezies enthält (C. J. C. can. 1270).

4. Ein seidenes, in der Farbe mit den Meßgewändern übereinstimmendes Kelchvelum soll Kelch und Patene vor dem Offertorium und nach der Kommunion verhüllen.

5. Um den Tabernakel als die geheimnisvolle Wohnstätte der latens Deitas oder als das h. Zelt des Neuen Bundes zu kennzeichnen, verlangt das Caeremoniale episcoporum für das Innere desselben Bekleidung mit weißer Seide (oder Vergoldung), für das Äußere einen Prunkvorhang, das sog. Konopeum (*κωνωπεῖον*, Zeltvorhang), entweder immer weiß oder nach der liturgischen Tagesfarbe wechselnd (bei Requiemsmessen violett). Bei Altären mit großem äußeren Schmuck, wie in St. Peter zu Rom, und bei den meisten gotischen Sakramentsaltären ist es aber nicht gut möglich, ein Konopeum anzubringen. Daher wird in solchen Fällen statt dessen die weiße Seide der Innenbekleidung an der Tabernakeltüre zur Nachahmung einer zierlichen Zeltöffnung drapiert.

6. Ein weiß-leinenes Korporale soll stets auf dem Boden des Tabernakels bzw. des Expositionsthrones und auf der Mensa des Altares zur Unterlage der h. Eucharistie oder der sie enthaltenden Gefäße ausgebreitet werden. Es gehörte ursprünglich zu den Altartüchern (palla corporalis) und wurde von Akolythen, später von Diakon und Subdiakon, zuletzt, nachdem es eine kleinere Form erhalten hatte, nur noch vom Diakon unmittelbar vor der Opferung auf den Altar gebracht. Nach der Konsekration wurde ehemals der Kelch mit einem Teile des Korporales zugedeckt. Indem man sich hierzu später eines zweiten kleineren Korporales bediente, entstand daraus die heutige Palle (palla calicis). Zur Aufbewahrung des Korporales wurde eine reichverzierte Burse (bursa, theca corporalis) üblich. Die letztere soll Stoff und Farbe der Meßgewänder aufweisen. Korporale und Palle müssen ihrem Ursprung entsprechend

mit der Weiheformel der Altartücher benediziert werden. Auch haben sie die Symbolik der Altartücher, d. h. sie erinnern an das Leintuch (sindon), in das Christi Leichnam gehüllt wurde, oder auch an die Kleider, die bei der Kreuzigung verteilt wurden. Beide, wie auch das zur Kelchreinigung bestimmte Purifikatorium, dürfen, wenn sie einmal bei einer Messe in Gebrauch genommen sind, nur von Klerikern sowie solchen Laien, denen die „custodia" dieser Sachen übertragen ist (C. J. C. can. 1306), berührt werden.

B. **Altarparamente:** Nach jüdischer Sitte wurde der Tisch zur Feier der Sabbat- und Ostermahlzeiten mit weißer Leinwand oder Byssus bedeckt. So wird es auch in ältester Zeit mit dem christlichen Altare gehalten worden sein. Heute ist es kirchliche Vorschrift, daß ein dreifaches, weißes Linnentuch (linteamen, mappa oder tobalea, palla altaris) die ganze Altaroberfläche überdeckt. Das oberste Tuch soll an den Seiten des Altares tief herabhängen. Dadurch soll die Würde des Opfertisches äußerlich hervorgehoben und das Opfer selbst als oblatio munda dargestellt werden. Die Anordnung der Dreizahl dürfte zunächst aus der Vorsorge entstanden sein, bei etwaiger Verschüttung das Durchsickern des h. Blutes zu verhüten; sie ist demnach in erster Linie ein Ausdruck der Ehrfurcht. Dann aber verband sich auch ein symbolischer Gedanke damit. Wie man nämlich nach kirchlichen Worten aus der Subdiakonatsweihe den Altar auf Christus und die Altartücher rememorativ auf dessen Leintuch und Kleider deutete, so bezog man die Dreizahl der Tücher moralisch-mystisch auf die Glieder des mystischen Leibes Christi, die Gläubigen, in ihrer dreifachen Gruppierung als leidende, streitende und triumphierende Kirche (vgl. Pontif. Rom. ord. Subdiac.). Das Hinwegnehmen der Altartücher am Gründonnerstag und Karfreitag (denudatio altarium) deutete man sowohl auf die Flucht der wenigen Jünger, die damals die Kirche bildeten, als auch auf die Verteilung der Kleider Christi bei der Kreuzigung (Durandus). Auch wird der Stoff dieser Tücher, bereitet durch vielfache Bearbeitung des Hanfes oder Flachses, auf die Tugenden gedeutet, in denen die Christen sich als lebendige Glieder am Leibe Christi erweisen (Byssinum enim iustificationes sunt sanctorum. Apoc. 19, 8).

Als Unterlage der Altartücher dient ein sogenanntes Chrismale (Wachstuch), als Schutzdecke nach beendetem Gottesdienst ein Vespertuch.

Die Altartücher sollen von einem bevollmächtigten Priester benediziert sein (C. J. C. can. 1304).

Ursprünglich waren auch Vorder- und Rückseite des noch freistehenden Altartisches mit Leinwand bedeckt. Heute pflegt an der Vorderseite eine Verzierung durch Spitzen, die mit dem obersten Altartuch verbunden sind, angebracht zu werden. Auch ist in größeren Kirchen ein Antependium oder Pallium üblich, das womöglich aus wertvollem Gewebe bestehen und nach den Tagesfarben wechseln soll (bei Expositionen weiß, am Sakramentsaltar nie schwarz, vgl. Caeremoniale episcoporum, l. I, c. 12).

Werden die genannten Paramente durch Stickereien verziert, so achte man auf passende Auswahl der Embleme, Symbole oder anderen bildlichen Darstellungen.

§ 11.

Die priesterlichen Kultgewänder.

Besondere, vom Alltagsgebrauch verschiedene Kultgewänder sollen zunächst der Ehrfurcht vor Gott und seinem h. Dienst Ausdruck geben. In allen alten Religionen kehrt gleichmäßig der Gedanke wieder, daß man sich dem Göttlichen, wie nicht mit gewöhnlichem irdischen Sinn, so auch nicht mit gewöhnlicher Kleidung nahen dürfe, zumal nicht als Liturge. Daher soll die bessere Kultkleidung ferner dem an der Liturgie teilnehmenden Volk eine Mahnung sein, in sich höhere Gesinnungen zu erwecken. Dieser Gedanke liegt doppelt nahe bei einem Kult, der wie der katholische die Umwandlung des inneren Menschen zum Ziele hat, jene Heiligung, die von der Hl. Schrift mit dem Anlegen eines neuen Gewandes, eines hochzeitlichen Kleides, oder mit dem Anziehen eines neuen Menschen (Kol. 3, 10) verglichen wird. Die Kirche richtet infolgedessen die entsprechenden Mahnungen sowohl an ihre Priester, die sie auf das Wort des Psalmisten hinweist: Sacerdotes tui induant iustitiam et sancti tui exultent (Ps. 131, 9), als auch an das gläubige Volk. Durch die Symbolik der einzelnen Gewandstücke stellt sie teils moralisch-allegorisch Tugenden vor Augen, die der Christ üben soll, um der persönlichen Heiligkeit teilhaftig zu werden, angefangen vom Kampf gegen Versuchungen, Sünde und sinnliche Begierden, bis zur vollendeten Gottesliebe, teils veranschaulicht sie typisch-repräsentativ Kleidungsstücke oder Leidenswerkzeuge des Erlösers, durch deren lebhafte Vergegenwärtigung das Volk um so reichere Frucht aus der Beiwohnung des h. Meßopfers gewinnt.

Die Gewänder des katholischen Liturgen haben sich aus der Profankleidung der ältesten christlichen Zeit entwickelt. Zunächst

bediente man sich beim Gottesdienst der profanen Feiertagskleidung; bald reservierte man dieselbe ausschließlich für den liturgischen Dienst. Als vom 6. Jahrhundert an bei den Laien kürzere und engere Profankleider üblich wurden, behielt die Kirche für ihre Kleriker die alten, längeren und würdigeren Formen bei, vor allem als Unterkleid die griechisch-römische Talartunika (tunica talaris), ein bis zu den Fersen reichendes weißes Gewand, sowie als Oberkleid die farbige Pänula (φελόνιον, φαινόλιον), einen vorn geschlossenen, faltenreichen, glockenförmigen Überwurf, wie ihn noch heute die griechischen Priester bei der Messe tragen. Dazu kamen an verschiedenen Orten verschiedene Zierstücke, die bei der Beamtenschaft des römischen Reiches in Gebrauch gewesen waren und nunmehr auch das Ansehen des katholischen Liturgen erhöhen sollten. Seit Innozenz III († 1216) hat die Entwicklung der Kultgewänder keine Vermehrung der Zahl, sondern im allgemeinen nur mehr Veränderungen in Form und Größe gebracht.

Heute bestehen in der katholischen Liturgie nach römischem Ritus folgende Gewandstücke, Untergewänder, liturgische Abzeichen (Insignien) und Obergewänder, deren symbolische Bedeutung gewöhnlich durch die Anlegegebete, nicht selten auch durch die Worte, die der Bischof bei der erstmaligen Überreichung im Weiheritus oder bei der Wegnahme im Degradationsverfahren ausspricht, erkennbar ist:

1. Das Schultertuch, auch Amikt oder Humerale genannt, war ursprünglich zugleich Kopf- und Halstuch. Gegenwärtig besteht es aus einfacher, weißer Leinwand und wird nur mehr flüchtig aufs Haupt, dann sogleich um Hals und Schultern gelegt. Von gewissen Ordensgeistlichen (Franziskanern, Dominikanern und einigen Zweigen der Benediktiner) wird es noch heute über die Kapuze gezogen. Es versinnbildet im allgemeinen die Sammlung und Eingezogenheit, als Halsbedeckung gemäß den Worten des Bischofs bei der Subdiakonatsweihe die Behutsamkeit im Reden (castigatio vocis), als Kopfumhüllung gemäß den Anlegegebeten den göttlichen Gnadenschutz, der wie ein „Helm des Heiles" gegen die Anfechtungen des bösen Feindes schützen soll und vorzüglich durch die Tugend der christlichen Hoffnung (Eph. 6, 17) erworben wird. Typisch-repräsentativ wird es auf die Tücher gedeutet, mit denen man das Haupt Jesu verhüllte, als man ihn im Hofe des Hohenpriesters verspottete und schlug.

2. Die Albe (alba sc. tunica) aus weißer Leinwand ist, wie schon oben bemerkt, aus der griechisch-römischen Tunika entstanden, und zwar aus der später üblichen, längeren, mit Ärmeln versehenen Form. Vom 16. Jahrhundert an erhielt sie eine Um-

säumung mit gestickten oder gehäkelten Spitzen. Moralisch-allegorisch soll sie an die Sündenreinheit erinnern (vgl. Anlegegebete). Da die Leinwand einer langen Bearbeitung bedarf, bis sie die glänzende Weiße der Albe erreicht, finden die mittelalterlichen Liturgiker hierin die Mühen und Entsagungen angedeutet, deren es bedarf, um Sündenreinheit zu erwerben und zu erhalten. Typisch-repräsentativ stellt die Albe das weiße Gewand dar, womit Herodes den Heiland verspottete (Lk. 23, 11).

3. Das Zingulum, das zur Schürzung der Albe notwendig wurde, ist ein Sinnbild der Selbstverleugnung oder Abtötung. Es wird in den Anlegegebeten auf die zur Bewahrung der Sündenreinheit erforderliche Zügelung der sinnlichen Gelüste gedeutet. In Anlehnung an die Worte des Herrn „Sint lumbi vestri praecincti" (Lk. 13, 35) bittet der Priester beim Gürten der Albe um Tilgung aller ungeordneten Regungen. Durch die Form eines Strickes soll das Zingulum an die Geißeln der Abtötung erinnern, typisch-repräsentativ an das Seil, mit dem man den Herrn um den Leib fesselte, oder an die Geißelstricke, mit denen man ihn schlug.

4. Der Manipel (manipulus = eine Handvoll, ein Bündelchen) ist aus einem zierlichen Schweißtuch (mappula, sudarium) entstanden, das römische Staatsbeamten, namentlich Konsuln, und später auch römische Kleriker in der linken Hand zu halten pflegten. Griechische Bischöfe trugen ein solches Tüchlein (*ἐγχείριον*) am Gürtel. Die römische Kirche bildete aber seit dem 9. Jahrhundert den Manipel zur Form eines Streifens, den man über dem linken Unterarm trug. Heute wird er aus Seide von der Farbe des Meßgewandes angefertigt. Er ist das liturgische Abzeichen des Subdiakons beim Dienst in der feierlichen Messe und soll an den Schweiß und die Mühseligkeiten apostolischer Arbeit erinnern, weist aber zugleich auch durch die klassische Bedeutung des Wortes manipulus (= Garbe, Frucht der Ernte) auf den Himmelslohn oder die „Freudenernte" hin, die uns für die „Tränensaat" des irdischen Wirkens (Ps. 125, 6) versprochen ist (vgl. Anlegegebet). Typisch-repräsentativ wird er auf die Handfesseln Jesu oder (selten) auf das Schweißtuch der Veronika bezogen.

5. Die Stola ist hervorgegangen aus dem sog. Orarium (*ὠράριον*), einem Zierstücke der antiken Gewandung, das am frühesten im Morgenland begegnet, wo es als Tuchstreifen um beide Schultern geschlungen wurde. In Rom wurde es eine Nacht auf das Grab des h. Petrus gelegt und den Ordinanden bei ihrer Weihe als Amtsabzeichen übergeben. Da es auch beim Predigen angelegt

wurde, ja als besonderes Abzeichen der Predigtgewalt galt — in irriger Etymologie brachte man das Wort nämlich mit orator = praedicator in Zusammenhang — so änderte die lateinische Kirche vermutlich im Hinblick auf den Spruch des Siraziden „In medio ecclesiae aperiet os eius ... et stola gloriae vestiet illum" (Sir. 15, 5) seine Benennung allmählich in „Stola" um. Die Stola soll in Stoff und Farbe mit dem Meßgewande übereinstimmen und nur bei Ausübung der potestas ordinis benutzt werden. Bei der Meßfeier wird sie entsprechend der sakramentalen Abstufung des ordo vom Bischofe über beiden Schultern frei herabhängend, vom Priester auf der Brust gekreuzt, vom Diakon nur über der linken Schulter getragen. So gilt sie heute auch als liturgisches Abzeichen des Priesters und Diakons. Als Zierstreifen, der um den Hals gelegt wird, soll die Stola an das „leve jugum Christi" (Worte aus der Priesterweihe) und die verschiedenen das Priestertum zierenden Amtstugenden erinnern, als Ehrengewand an das strahlende Kleid der Unschuld, d. h. der heiligmachenden Gnade, das die ersten Menschen im Paradiese schmückte und jedem Menschen für den Eintritt in den Himmel unerläßlich ist (Anlegegebete). Typisch-repräsentativ wird die Stola entweder auf die Stricke gedeutet, mit denen man den Herrn um den Hals fesselte (vgl. Dürers Große Passion) und an die Geißelsäule band, oder auf das Kreuz, das man auf seine Schultern legte.

6. Das **Meßgewand** des römischen Ritus, die Kasel (casula, planeta), hat im Laufe der Jahrhunderte nur mehr wenig von der Glockenform der antiken Pänula bewahrt. Im frühen Mittelalter wurde die damals noch umfangreichere Kasel bei gewissen liturgischen Funktionen, um die Hände mehr frei zu bekommen, vorne oder an beiden Seiten aufgerollt, weshalb noch heute von den Weihekandidaten bei der Priesterweihe und, in größeren Kirchen, vom Diakon und Subdiakon an Bußtagen eine planeta plicata bzw. stola latior getragen wird. Später wurde sie an den Seiten immer mehr ausgeschnitten (gotische Form), bis sie zuletzt seitwärts ganz offen war und nur mehr wie ein großes Skapulier vorne und hinten, noch zudem verkürzt, herabhing (römische Form). Die Rokoko- und Barockzeit haben einige ganz seltsame Formen (z. B. die häßliche Baßgeigenform) geschaffen, in denen ein wirkliches „Oberkleid" kaum mehr zu erkennen ist. Neuestens kehrt man daher mit Recht wieder gern zu der vollen gotischen Form zurück.

Nach heutiger Bestimmung soll die Kasel aus Seide (bzw. Samt mit Gold- und Silbergeweben) in den liturgischen Farben angefertigt

sein. Sie ist einesteils wie die Stola eine Mahnung an das „Joch Christi“, das der wahre Jünger des Herrn willig auf sich nehmen soll, anderenteils, wegen ihrer weiten Form, ein Sinnbild der alle Tugenden überragenden, alles bedeckenden Liebe, die dieses Joch „süß und leicht“ macht (Anlegegebet, Weiheritus).

Die gotische Kasel trägt in der Regel auf Vorder- und Rückseite ein sog. Gabelkreuz. Im 16. Jahrhundert begann man nur auf dem Rückteil ein Kreuz mit horizontalem Querbalken anzubringen. Typisch-repräsentativ wird die Kasel auf das Kreuz, das Jesus trug, oder auf den Purpurmantel des Erlösers oder auf die Blutströme, die ihn überdeckten, gedeutet.

7. Das Pluviale (cappa, Rauch-, Chor-, Vespermantel) hat wahrscheinlich einen ähnlichen Ursprung wie die Kasel. Zum Schutz gegen Regen und Winterkälte war nämlich bei den Alten ein mit Kapuze versehener, schwarzer, ringsum geschlossener Schulterüberwurf gebräuchlich, den auch die Mönche, Kanoniker und Benefiziaten bei dem langdauernden, oft mit Prozessionen verbundenen Chorgottesdienst zu tragen pflegten (daher cappa choralis genannt). Abarten dieses Überwurfs sind noch heute die Mozzetta der Kardinäle, Bischöfe und Kanoniker, sowie der in manchen Gegenden übliche schwarze Schulterkragen der Kleriker. An Feiertagen legten die höheren Geistlichen rotseidene cappae an. Jedoch wurde um das Jahr 1000 eine vorn geöffnete, ringsum bis zum Boden herabreichende Form üblich, bei der die Kapuze als Rückenschild zum reinen Zierstück wurde. Diese Art der Cappa wird heute mit Vorzug Pluviale genannt. Sie wird reich verziert und womöglich aus Seide in den liturgischen Farben angefertigt. Man trägt sie über der Albe bzw. dem Superpelliz zur Erhöhung der Feierlichkeit eines Gottesdienstes, namentlich bei Prozessionen, feierlichen Segnungen und Chorgebet. Den Klerikern aller Rangstufen ist sie gestattet.

8. Dalmatik und Tunizella sind die für Diakon und Subdiakon bei allen feierlichen liturgischen Funktionen bestimmten seidenen Obergewänder. Die Dalmatik, ein angeblich aus Dalmatien stammendes Festgewand, das in der römischen Kaiserzeit von Personen besserer Stände ungegürtet über der Tunika getragen wurde und mit zwei Purpurstreifen (clavi, tramites) geschmückt war, erscheint seit dem 3. Jahrhundert als Ehrengewand des Papstes und der römischen Diakone. Vom 9. Jahrhundert an diente sie überall als diakonales Obergewand. Die Tunizella ist eine Nachbildung für die Subdiakone. Beide Gewänder gelten, wie die Anlegegebete (beim Bischof) bezeugen, als Gewänder der Freude und sollen daher an

Bußtagen nicht benutzt bzw. in ecclesiis praecipuis durch planetae plicatae oder stolae latiores ersetzt werden. Für feierliche Exequien sind sie jedoch gestattet.

Bischöfe legen zum Zeichen der priesterlichen Vollgewalt sowohl die Dalmatik als auch die Tunizella noch unter dem Meßgewand an.

9. Superpelliz und Rochett sind nur verkürzte Formen der Albe. Es lag nahe, bei den häufigen Gebetsstunden des Chordienstes statt der langen Form der Albe, die stets gegürtet werden mußte, sich einer bequemeren zu bedienen, die im Winter zugleich die üblichen dickeren Mäntel verdecken konnte. So entstand das weitärmelige Superpelliz (superpelliceum), das ursprünglich die Mönche und Stiftsgeistlichen des 11 – 15. Jahrhunderts über ihren Winterröcken (pelliceae, da oft Pelzröcke) anlegten. Gegenwärtig wird es den Klerikern bei Erteilung der Tonsur vom Bischofe mit Worten überreicht, die es als das allgemeine Gewand des heiligen liturgischen Dienstes (habitus sacrae religionis im Unterschied von habitus saecularis) bezeichnen und auf die Symbolik der Albe, die Sündenreinheit, hinweisen, mit der Gott den Kleriker ausstatten und so zu einem neuen Menschen umschaffen möge. Das engärmelige Rochett (von roccus Rock = Röcklein) ist auszeichnendes Gewandstück höherer Kleriker geworden.

10. Das Birett der Priester ist aus einer niedrigen Form der mittelalterlichen Klerikermütze entstanden und hat erst im 16. Jahrhundert zur bequemeren Handhabung die heute üblichen 3 bzw. 4 Spitzen (cornua, apices) erhalten. Ein sog. Solideo (pileolus, Kalotte) darf auch während der Messe mit päpstlicher Erlaubnis getragen werden. Nur vom Beginn des Kanons bis zur Kommunion sowie vor ausgesetztem hochwürdigsten Gut soll es stets abgenommen werden (daher soli Deo!).

§ 12.
Die bischöflichen Insignien.

Zu den allgemeinen priesterlichen Kultgewändern kommen bei den Bischöfen gewisse Amtsabzeichen oder Insignien:

1. Die Mitra (mitra oder infula) ist aus dem Camelaucum (*καμηλαύκιον*), einer hohen, weißen Mütze, wie sie noch heute von den griechischen Priestern getragen wird und im Morgenland auch außerliturgisch im Gebrauch war, entstanden. Im Abendland umwand man sie beim liturgischen Gebrauch mit der Priesterbinde (vitta), die sich in Form von zwei hinten herabhängenden Tuchstreifen erhielt. Nur der Papst verlieh anfangs (10. – 11. Jahrhundert)

das Recht, die Mitra zu tragen. Jetzt ist dieses Recht mit der Bischofs- und Abtwürde unmittelbar verbunden. Die Mitra ist namentlich für solche Pontifikalfunktionen vorgeschrieben, in denen die hohepriesterliche und lehramtliche Gewalt des Bischofs hervortreten soll, z. B. bei Spendung der Firmung, feierlichem bischöflichen Segen, pontifikalem Einzug in eine Kirche, feierlichen Exorzismen, Inzensation (Ausnahme coram exposito ss. Sacramento) und Predigt in vollem Ornate. Das Caeremoniale episcoporum unterscheidet drei Arten: eine mitra simplex von weißer Farbe für Requiemsmessen und Karfreitagsliturgie, eine mitra aurifrisiata (auriphrygiata), die mit Gold durchwirkt, aber ohne Edelsteine ist, endlich eine mitra pretiosa, die mit Edelsteinen verziert ist. Symbolisch bezeichnet die Mitra das erhabene bischöfliche Lehramt. In den Gebeten bei der Bischofskonsekration wird sie als ein „Helm des Schutzes und des Heiles" auf die mutige Verkündigung der christlichen Wahrheit gedeutet, die aus den beiden Testamenten der Hl. Schrift ihre Stütze empfange und dem Bischofe sowohl zur Abwehr der Feinde des Heils wie auch zur eigenen Ehre gereiche.

Die päpstliche Tiara entstand dadurch, daß im 11. Jahrhundert das außerliturgische Camelaucum der Päpste mit einem Goldreifen umwunden wurde; seit ungefähr 1300 trägt sie zwei, seit etwa 1313 drei Reifen und wird Corona oder Triregnum genannt, um die weltliche Herrschaft, bischöfliche und päpstliche Kirchengewalt oder (nach anderen) die oberste hirtenamtliche, lehramtliche und priesteramtliche Gewalt des Papstes anzudeuten.

2. Der Bischofsstab (baculus pastoralis) ist als Sinnbild des bischöflichen Hirtenamtes, der Hirtensorge und Hirtengewalt, seit etwa dem 6. Jahrhundert in der Kirche üblich. Er war anfangs kürzer und wurde damals nach Art eines Zepters getragen. Das Abendland kennt fast nur den eigentlichen Krummstab (pedum), der durch die nach außen geöffnete Richtung der Krümmung die Jurisdiktion des Bischofs über das ihn umgebende Volk anzeigen soll. In den Gebeten des Konsekrationsritus erbittet die Kirche, daß es dem Bischofe gegeben sei, bei Ausübung der kirchlichen Strafgewalt Strenge und Milde in der rechten Weise miteinander zu verbinden.

Der Papst pflegt einen Hirtenstab zu benutzen, der an seiner Spitze über einer Kugel ein dreifaches Kreuz zeigt (ferula). Die Orientalen benutzen meist mit einer crux commissa abschließende sog. Tau- oder Antoniusstäbe.

3. Das Brustkreuz (crux pectoralis) entstammt der christlichen, frühmittelalterlichen Sitte, Reliquien der Heiligen in Kreuze

einzufassen und am Halse zu tragen. Nach Papst Innozenz III soll es das goldene Stirnband im Ornate der alttestamentlichen Hohenpriester vertreten und auf den göttlichen Schutz hinweisen, der vom Kreuze kommt. Gemäß den Anlegegebeten erbittet der Bischof für sich diesen Schutz sowie die Gnade, das Andenken an das Leiden Christi und der h. Märtyrer allzeit im Herzen zu bewahren. Das heutige Recht fordert, daß es aus Edelmetall verfertigt und mit Edelsteinen geschmückt werde.

4. Der Pontifikalring ist das Sinnbild der geistigen Vermählung des Bischofs mit seiner Diözese und das Zeichen der Treue, womit er sein Amt erfüllen, die Kirche als seine Braut lieben und insbesondere den rechten Glauben schützen soll. Schon im Altertum wurde höheren Staatsbeamten bei Antritt ihres Amtes vielfach ein goldener Ring (Siegelring) zum Ausdruck ihrer Verpflichtung zu unverbrüchlicher Amtstreue verliehen. Die gleiche Sitte wurde vom 7. bis 10. Jahrhundert bei der Investitur der Bischöfe üblich. Kirchliche Gebete nennen ihn das „Zeichen der Treue" (fidei signaculum) und verbinden mit seiner Verleihung eine Zusicherung des göttlichen Schutzes. Der Ring ist nur beim Pontifikalamte vorgeschrieben.

Jedem neugewählten Papste wird ein Siegelring überreicht, der seinen Namen und das Bild des h. Petrus, wie er vom Schifflein die Netze auswirft, zeigt. Beim Tode des Papstes wird dieser sog. Fischerring (annulus piscatoris) zerbrochen.

5. Die liturgischen Handschuhe (chirothecae) als Sinnbild der Befähigung, durch Darbringung der reinen Opfergabe den göttlichen Segen zu erlangen (Anlegegebet), sowie die pontifikale Fußbekleidung (caligae et sandalia) als Sinnbild des göttlichen Schutzes bei Verkündigung des Evangeliums des Friedens (Eph. 6, 15; Mk. 6, 9) sollen nach dem Caeremoniale episcoporum nur bei der feierlichen Pontifikalmesse gebraucht werden und aus Seide, in den liturgischen Farben verfertigt sein.

6. Die Insignie der Erzbischöfe, das Pallium, das bereits seit dem 5. Jahrhundert bei den Päpsten üblich wurde, ist eine Nachbildung des Omophorions (*ὠμοφόριον*) der orientalischen Bischöfe, eines breiten Tuchstreifens, den man rings um beide Schultern legte und dessen Enden man vorn und rückwärts von der linken Schulter herabhängen ließ. Die Päpste verleihen das Pallium als Zeichen oberhirtlicher Gewaltfülle den Erzbischöfen des Abendlandes sowie vereinzelten Bischöfen zur persönlichen Auszeichnung. Es ist heute ein Streifen aus weißer Wolle mit sechs eingewebten

schwarzseidenen Kreuzen und wird mit drei Nadeln über dem Meßgewand befestigt. Die Weihe der Pallien erfolgt durch den Papst am Vorabend des Peter- und Paulsfestes; ihre Aufbewahrung bis zur Versendung geschieht in der Confessio der Peterskirche. Durch die Entnahme von der Confessio s. Petri soll der Zusammenhang der Metropolitangewalt mit dem päpstlichen Primate symbolisch dargestellt werden. Gewisse Bischöfe, in Deutschland die von Eichstätt und Paderborn, haben ein dem Pallium vergleichbares, einem Schulterkragen ähnliches Gewandstück, das sog. Rationale, das nur beim Pontifikalamte als auszeichnender Schmuck getragen wird.

§ 13.
Die liturgischen Farben.

Die Symbolik der Kultgewänder wird durch die Verwendung liturgischer Farben erhöht, denn diese sollen den Gläubigen die Stimmungen andeuten, mit denen die Kirche die betreffenden Feste und Zeiten gefeiert wissen will.

Im christlichen Altertum war Weiß die Farbe der profanen Festgewänder. Daher wurde es auch in der Liturgie anfangs vorwiegend gebraucht. So schreiben es die Apostolischen Konstitutionen (VIII, 12), die Canones Hippolyti, Canones Athanasiani, Canones S. Basilii und andere alte Kirchenordnungen vor. Jedoch hat das Abendland schon mindestens seit Kaiser Konstantin farbige Obergewänder benutzt. Vom 9. Jahrhundert an wurden bestimmte Farben allmählich für bestimmte Tage gebräuchlich, und zwar neben Weiß zunächst Rot, Grün und Schwarz, zuletzt Violett. Papst Innozenz III (De sacro altaris mysterio 1, 65) hat als erster die liturgischen Farben genau bezeichnet und ihre Symbolik erklärt. Das Missale Pius' V hat ihre Verwendung wie heute geregelt.

1. Weiß, die Farbe des ungebrochenen Lichtglanzes, dient als Ausdruck der höchsten Festesfreude und zugleich als Sinnbild vollkommenster Reinheit. Es wird gebraucht bei der Feier der Feste des Herrn und der Heiligen, soweit sie nicht Erinnerungstage an blutiges Leiden oder Tage der Trauer sind. Im besonderen ist es am Weihnachtsfeste die Freude über die Menschwerdung des heiligsten, reinsten Gottessohnes, die sich im Weiß der kirchlichen Gewänder kundgibt. Am Epiphaniefeste wirkt mitbestimmend die Erinnerung an den strahlenden Stern, Ostern und in der österlichen Zeit neben der Freude über die Auferstehung die Erinnerung an den Lichtglanz des Auferstandenen sowie des Engels am Grabe, Christi Himmel-

fahrt der Gedanke an die lichte Wolke und die Engel in weißen Gewändern. Am Dreifaltigkeitsfeste, am Fronleichnam- und Herz Jesu-Feste, am Gründonnerstage, sowie bei theophorischen Prozessionen und sakramentalen Expositionen wird im Lichtglanz der Gewänder eine möglichst vollkommene Verehrung angedeutet, die der Verklärung des in der h. Eucharistie gegenwärtigen Christus entspricht und zugleich äußerlich mit der weißen Farbe der h. Brotsgestalt übereinstimmt. Reiner Ausdruck der Festesfreude liegt im Weiß der Gewänder am Kirchweihfeste, freudiger Dank an allen Festen Mariä über die Auszeichnung der reinsten Jungfrau, am Feste der Geburt Johannes des Täufers über seine hohe Begnadigung, an den Festen der Engel, der h. Bekenner und Jungfrauen, sowie am Feste Allerheiligen über die himmlische Glorie. Bei Spendung aller Sakramente, außer Buße und Ölung, bei Kinderbegräbnissen, sowie bei den nicht mit einem Exorzismus verbundenen Sakramentalien ist Weiß als die allgemeinste freudige Farbe in Gebrauch.

2. Rot, die natürliche Farbe des Blutes und des Feuers, versinnbildet die Liebe. Daher ist diese Farbe für die Gedächtnistage des Leidens Christi (die Kreuzfeste) und seiner Blutzeugen, der Märtyrer (einschließlich jener Apostel und Jungfrauen, die des Martertodes gestorben sind), sowie für das Pfingstfest, an dem der Hl. Geist, der Geist der göttlichen Liebe, in Gestalt feuriger Zungen auf die Apostel herabkam, vorgeschrieben.

3. Grün wird von Papst Innozenz III, was Farbenwert und Stimmung anlangt, als „mittlere Farbe" aufgefaßt und für solche Tage passend genannt, die weder eigentlichen Festcharakter noch das Gepräge von Trauer und Buße haben. Daher wird es an allen festlosen Sonn- und Wochentagen außerhalb der Advents-, Vorfasten-, Fasten- und österlichen Zeit gebraucht.

In neuerer Zeit pflegt man Grün, die Farbe der aufsprossenden Saaten, auch als Farbe der Hoffnung zu erklären. Auch dann ist es für jene Sonntage und ihre Ferien passend gewählt, weil jeder Sonntag in der katholischen Liturgie eine abgeschwächte Osterfeier bedeutet und die Hoffnung auf die ewige Ernte des Himmels, insbesondere auf unsere eigene glorreiche Auferstehung anzuregen bestimmt ist.

4. Violett war ursprünglich nur eine Nebenfarbe zu Schwarz. Als düstere Farbe bedeutet es Buße und entspricht einer durch Hoffnung gemilderten Trauer. Es kommt an allen Bußtagen (Advent, Vorfasten- und Fastenzeit, Quatember, Vigilien), bei Bitt-

prozessionen, im Katechumenatsritus der Taufliturgie, bei den Sakramenten der Buße und der letzten Ölung, endlich bei den Exorzismen und am Feste der Unschuldigen Kinder zur Verwendung, an letzterem Tage zum Ausdruck des Mitgefühls mit den trauernden Müttern. Am dritten Advents- und am vierten Fastensonntag ist Hellviolett (color rosaceus) zum Ausdruck dessen, daß die Hoffnung auf unser Heil bereits größer geworden ist (vgl. die Meßformulare Gaudete resp. Laetare), gestattet.

5. Schwarz, der völlige Mangel des Lichtes, ist Sinnbild des Todes und entspricht der größten Trauer. Es wird am Karfreitag, bei Requiemsmessen und bei den Exequien Erwachsener gebraucht.

Goldbrokat darf Weiß, Rot und Grün, Silbergewebe nur Weiß ersetzen. Die liturgische Farbe muß bei Mischungen stets deutlich hervortreten, damit das zuschauende Volk die Fest- oder Tagesstimmung, die es in sich erwecken soll, möglichst klar erkenne. Deshalb braucht die Farbe aber nicht stets eine sog. reine, ungebrochene zu sein. In kleineren oder hellen Kirchen sind vielmehr gebrochene, abgetönte Farben zu empfehlen. Die Zugabe der Randverzierungen (Besätze, Stäbe) ist überhaupt nicht an die liturgische Farbenregel gebunden. Man benutze daher solchen Zierat, um je nach den Verhältnissen die ästhetische Wirkung zu verstärken oder schreiende Kontraste abzudämpfen.

§ 14.

Licht, Feuer und Weihrauch in der Liturgie.

Im Judentum und in den alten heidnischen Kulten wurden die Symbole der Gottheit, des Opfers und Gebetes, Licht, Feuer und Weihrauch, in weit ausgedehntem Maße und vielfach in grobsinnlicher Form verwendet; dagegen findet sich in der christlichen Kirche ihr Gebrauch nur in sozusagen vergeistigter Form und mehr nur als schmückende Beigabe der Liturgie.

1. Licht gilt in der katholischen Liturgie wegen seiner erhellenden Wirkung als Symbol Gottes, der „in unzugänglichem Lichte wohnt" (1 Tim. 6, 16), im brennenden Dornbusch dem Moses erschien, als Lichtsäule dem Volke Israel voranging und selbst „Licht ist, in dem keine Finsternis ist" (1 Jo. 1, 5), sodann im besondern als Symbol Christi, des „wahren Lichtes dieser Welt" (Jo. 1, 9). Daher soll ein sog. Ewiges Licht vor jedem Tabernakel brennen, um auf die Gottesnähe hinzuweisen, wie das einst auch durch die lichte Wolke, die über dem Allerheiligsten des alttestamentlichen

Stiftszeltes schwebte, geschah. Daher auch das Licht von Kerzen als Hinweis auf den persönlich gegenwärtigen Christus bei jeder Exposition des h. Altarssakramentes und jeder Messe, sowie zur lebhaften Vergegenwärtigung seiner Person bei feierlicher Verkündigung des Evangeliums, bei der Karsamstagsliturgie u. ö.

2. Feuer gilt zunächst wegen seiner erwärmenden, das Erstarrte neu belebenden Wirkung als Symbol der Liebe, vor allem der Liebe des Hl. Geistes, der die Herzen zu neuem Leben mit heiligmachender Gnade erfüllt, sodann wegen seiner geheimnisvoll aufzehrenden Wirkung als symbolischer Ausdruck der Opferliebe, die bereit ist, in Hingabe der eigenen Person Gott zu dienen. Daher sind für den liturgischen Dienst sich möglichst vollkommen aufzehrende Wachskerzen auf dem Altar und reines Olivenöl vor dem Tabernakel vorgeschrieben. Sie stellen sozusagen ein Selbstopfer der Gemeinde als ununterbrochenen Tribut der Anbetung dar, zugleich aber auch das Opfer Christi, des „Gesalbten", dessen heiligste Menschheit nach den mittelalterlichen Liturgikern passend durch das Wachs versinnbildet wird, das die angeblich geschlechtslosen Bienen (vgl. die Jungfräulichkeit Mariä) bereiten.

Wegen der läuternden, reinigenden Wirkung des Feuers wird das Entzünden von Kerzen zuweilen auch als Bitte um Tilgung von Sünde und Abwendung von Unheil aufgefaßt (also lustrativ, vgl. Blasiussegen, Gewitter-, Sterbe- und Votivkerzen).

3. Weihrauch versinnbildet im allgemeinen das Gebet (Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo. Ps. 140, 2).

Wegen seiner himmelwärts steigenden, angenehm duftenden Wolken bezeichnet er vorzüglich das Gott wohlgefällige Gebet (Gen. 8, 21), wegen der aufzehrenden Wirkung seines Feuers insbesondere das mit Opferliebe verbundene Anbetungsgebet. Deshalb durfte schon nach frühchristlicher Anschauung nur Gott allein Weihrauch geopfert werden. Heute wird durch Inzensation zugleich die Feierlichkeit bei der Exposition des h. Altarssakramentes, beim Hochamt und in der Vesper erhöht. Die Inzensation irdischer Personen und Sachen hat wegen der reinigenden Wirkung des Weihrauchs eine lustrative Bedeutung. Sie will die Entsündigung jener Personen oder Sachen zum Ausdruck bringen. Die Kirche erneuert z. B. beim Offertorium des feierlichen Meßopfers ihr Fürbittgebet für die Heiligung des Liturgen und der übrigen Teilnehmer, weiht mit Gebet die Opfergabe und frischt die Altarweihe wieder auf. Beim Gottesdienst für Verstorbene nimmt sie unter dem Zeichen der Beräucherung

selbst deren sterbliche Überreste in den Schutz ihrer Fürbittgebete (vgl. die Inzensation zum Offertorium der Missa solemnis und die absolutio pro defunctis). Dem zuschauenden Volke sollen solche Inzensationen Mahnungen zur eifrigen, andächtigen Teilnahme am kirchlichen Fürbittgebet sein.

3. Kapitel.

Der Kultraum und seine Ausstattung.

Literatur: B. Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte. Paderborn 1910; G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche[5]. Regensburg 1901; J. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum. Köln 1893; Ders., Die römischen Titelkirchen im Altertum [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums IX, 3]. Paderborn 1918; K. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie[2]. Freiburg 1913; Jos. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg 1902; M. Hasak, Der Kirchenbau in der romanischen und gotischen Baukunst. Stuttgart 1902; Andr. Schmid, Der christliche Altar und sein Schmuck. Regensburg 1871; Münzenberger-Beissel, Altäre Deutschlands. Freiburg 1885; Fr. X. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt. Freiburg 1908; Meunier, Das kirchliche Begräbniswesen, besonders in der Erzdiözese Köln. Düsseldorf 1900; G. Heckner, Praktisches Handbuch der kirchlichen Baukunst[3]. Freiburg 1897; Aug. Sträter, Praktische Winke für den Bau und die Einrichtung von einfachen Kirchen und Pfarrhäusern. Essen 1909; J. Gerhardy, Praktische Ratschläge über kirchliche Gebäude, Kirchengeräte und Paramente. Paderborn 1895; O. Doering, Die Pflege der kirchlichen Kunst. Regensburg 1914.

§ 15.

Das Kirchengebäude.

Für den Vollzug der liturgischen Funktionen ist in der Regel ein geschlossener Kultraum erforderlich.

1. **Geschichtliches.** Wie Christus das letzte Abendmahl im großen Saale eines Privathauses (*ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον*, Lk. 22, 12) gehalten hatte, so haben offenbar auch die Apostel die eucharistische Feier in den Häusern wohlhabender Christen wiederholt. Vorzugsweise benutzte man die dem Lärm der Straße mehr entzogenen Obergemächer des Hinterhauses (Apg. 1, 13; 2, 46; 12, 12; 20, 7—9), bei den griechisch-römischen Wohnhäusern einen an das Peristilium anschließenden hinteren Saal. Die sog. „Hauskirchen" (Röm. 16, 5; 1 Kor. 16, 19 u. ö.) – in Rom wird die basilica Pudentiana, das Haus des Senators Pudens, als älteste bezeichnet – blieben auch während der Zeit der Verfolgungen die

regelmäßigen Versammlungsräume der Christen. Die Katakomben dienten nur vorübergehend, vor allem zur Gedächtnisfeier der Märtyrer, dem Gottesdienst, ebenso die Zömeterialkapellen (cellae coemeteriales), die oberirdisch hier und da über den Katakomben errichtet waren. Im dritten Jahrhundert begann man eigene Gotteshäuser nach dem Vorbilde der „Hauskirchen" mit Entlehnungen von den Zömeterialkapellen und von profanen Versammlungshallen, den basilicae civiles, zu bauen. Auch wurden Hallen der letzten Art in christliche Kulträume umgewandelt. So entwickelte sich der sog. Basilikenstil, der seine größte Verbreitung durch Kaiser Konstantin und dessen Familie erhielt. Durch Anwendung von Kuppeln entstanden im oströmischen Reich Modifikationen, die man zuweilen als byzantinischen Stil bezeichnet.

Im Abendland ging bald nach der Zeit, wo die romanischen Sprachen entstanden, aus der Basilika der romanische Stil hervor, für den im 13. Jahrhundert die das Streben nach aufwärts noch höher entwickelnde gotische Bauform einsetzte. Die Zeit der Renaissance brach plötzlich mit der Tradition. Die ganze Tendenz des Renaissancestiles sowie seiner späteren Abarten, Barock und Rokoko, geht dahin, die Kirchenanlage breiter und heller zu machen und mehr Raum für Innendekoration zu schaffen. Indessen führte das Übermaß, das der Zopfstil in der Innendekoration zeigt, im vorigen Jahrhundert zum sog. Klassizismus sowie zur Wiederholung der schönsten Bauformen vergangener Zeiten zurück. Gegenwärtig zeigen sich hier und da Versuche in einem neuen kirchlichen Stile.

2. **Zweckbestimmung.** Den christlichen Kirchengebäuden ist es von Anfang an eigentümlich gewesen, daß sie, im Unterschied von den heidnischen Tempeln, die meist nur das Götterbild und einen kleinen Opferraum enthielten, nicht nur Kulträume für den Dienst weniger Liturgen, sondern Versammlungsräume der ganzen Gemeinde waren (ecclesia, *ἐκκλησία*, église), bestimmt zur Verherrlichung des persönlich bei jeder Meßfeier erscheinenden, im h. Sakramente wohnenden Herrn (*κυριακή* sc. *οἰκία*, althochdeutsch chiricha, englisch church, Kirche), zur Ausführung der Liturgie im strengen Sinne und des außerliturgischen Kults, des öffentlichen und des privaten Gebets, sowie zur Verkündigung des Gotteswortes. Diesen Zwecken entsprechend werden sie womöglich mitten unter den menschlichen Wohnungen, jedoch über dieselben hervorragend, errichtet. Der Raum für den Altar und die Liturgen ist der bevorzugte Platz; er befindet sich gewöhnlich an der Schmalseite, unter einer Apsis oder auf einem

selbst deren sterbliche Überreste in den Schutz ihrer Fürbittgebete (vgl. die Inzensation zum Offertorium der Missa solemnis und die absolutio pro defunctis). Dem zuschauenden Volke sollen solche Inzensationen Mahnungen zur eifrigen, andächtigen Teilnahme am kirchlichen Fürbittgebet sein.

3. Kapitel.

Der Kultraum und seine Ausstattung.

Literatur: B. Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte. Paderborn 1910; G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche[5]. Regensburg 1901; J. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum. Köln 1893; Ders., Die römischen Titelkirchen im Altertum [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums IX, 3]. Paderborn 1918; K. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie[2]. Freiburg 1913; Jos. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg 1902; M. Hasak, Der Kirchenbau in der romanischen und gotischen Baukunst. Stuttgart 1902; Andr. Schmid, Der christliche Altar und sein Schmuck. Regensburg 1871; Münzenberger-Beissel, Altäre Deutschlands. Freiburg 1885; Fr. X. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt. Freiburg 1908; Meunier, Das kirchliche Begräbniswesen, besonders in der Erzdiözese Köln. Düsseldorf 1900; G. Heckner, Praktisches Handbuch der kirchlichen Baukunst[3]. Freiburg 1897; Aug. Sträter, Praktische Winke für den Bau und die Einrichtung von einfachen Kirchen und Pfarrhäusern. Essen 1909; J. Gerhardy, Praktische Ratschläge über kirchliche Gebäude, Kirchengeräte und Paramente. Paderborn 1895; O. Doering, Die Pflege der kirchlichen Kunst. Regensburg 1914.

§ 15.

Das Kirchengebäude.

Für den Vollzug der liturgischen Funktionen ist in der Regel ein geschlossener Kultraum erforderlich.

1. **Geschichtliches.** Wie Christus das letzte Abendmahl im großen Saale eines Privathauses (*ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον*, Lk. 22, 12) gehalten hatte, so haben offenbar auch die Apostel die eucharistische Feier in den Häusern wohlhabender Christen wiederholt. Vorzugsweise benutzte man die dem Lärm der Straße mehr entzogenen Obergemächer des Hinterhauses (Apg. 1, 13; 2, 46; 12, 12; 20, 7—9), bei den griechisch-römischen Wohnhäusern einen an das Peristilium anschließenden hinteren Saal. Die sog. „Hauskirchen" (Röm. 16, 5; 1 Kor. 16, 19 u. ö.) – in Rom wird die basilica Pudentiana, das Haus des Senators Pudens, als älteste bezeichnet – blieben auch während der Zeit der Verfolgungen die

regelmäßigen Versammlungsräume der Christen. Die Katakomben dienten nur vorübergehend, vor allem zur Gedächtnisfeier der Märtyrer, dem Gottesdienst, ebenso die Zömeterialkapellen (cellae coemeteriales), die oberirdisch hier und da über den Katakomben errichtet waren. Im dritten Jahrhundert begann man eigene Gotteshäuser nach dem Vorbilde der „Hauskirchen" mit Entlehnungen von den Zömeterialkapellen und von profanen Versammlungshallen, den basilicae civiles, zu bauen. Auch wurden Hallen der letzten Art in christliche Kulträume umgewandelt. So entwickelte sich der sog. Basilikenstil, der seine größte Verbreitung durch Kaiser Konstantin und dessen Familie erhielt. Durch Anwendung von Kuppeln entstanden im oströmischen Reich Modifikationen, die man zuweilen als byzantinischen Stil bezeichnet.

Im Abendland ging bald nach der Zeit, wo die romanischen Sprachen entstanden, aus der Basilika der romanische Stil hervor, für den im 13. Jahrhundert die das Streben nach aufwärts noch höher entwickelnde gotische Bauform einsetzte. Die Zeit der Renaissance brach plötzlich mit der Tradition. Die ganze Tendenz des Renaissancestiles sowie seiner späteren Abarten, Barock und Rokoko, geht dahin, die Kirchenanlage breiter und heller zu machen und mehr Raum für Innendekoration zu schaffen. Indessen führte das Übermaß, das der Zopfstil in der Innendekoration zeigt, im vorigen Jahrhundert zum sog. Klassizismus sowie zur Wiederholung der schönsten Bauformen vergangener Zeiten zurück. Gegenwärtig zeigen sich hier und da Versuche in einem neuen kirchlichen Stile.

2. **Zweckbestimmung.** Den christlichen Kirchengebäuden ist es von Anfang an eigentümlich gewesen, daß sie, im Unterschied von den heidnischen Tempeln, die meist nur das Götterbild und einen kleinen Opferraum enthielten, nicht nur Kulträume für den Dienst weniger Liturgen, sondern Versammlungsräume der ganzen Gemeinde waren (ecclesia, *ἐκκλησία*, église), bestimmt zur Verherrlichung des persönlich bei jeder Meßfeier erscheinenden, im h. Sakramente wohnenden Herrn (*κυριακή* sc. *οἰκία*, althochdeutsch chiricha, englisch church, Kirche), zur Ausführung der Liturgie im strengen Sinne und des außerliturgischen Kults, des öffentlichen und des privaten Gebets, sowie zur Verkündigung des Gotteswortes. Diesen Zwecken entsprechend werden sie womöglich mitten unter den menschlichen Wohnungen, jedoch über dieselben hervorragend, errichtet. Der Raum für den Altar und die Liturgen ist der bevorzugte Platz; er befindet sich gewöhnlich an der Schmalseite, unter einer Apsis oder auf einem

erhöhten Platze, der vom Standorte der liturgischen Sänger den Namen „Chor“ (Chorraum) erhalten hat. Das größere Langhaus oder Schiff des Gebäudes (ναὸς, navis ecclesiae) dient den Gläubigen. Die in ältester Zeit für die Katechumenats- und Bußdisziplin erforderlichen Vorräume sind heute nur noch selten vorhanden. Dagegen sind nunmehr Seiten- oder Chorkapellen, Nebenschiffe und Kreuzschiffe für die Aufstellung von Nebenaltären, Beichtstühlen, Taufstein oder Devotionsbildern gebräuchlich. Eine Sakristei dient als Ankleideraum für die Liturgen und ihre Gehilfen, ein Turm zur Aufnahme der Glocken. Eine Orgelbühne nimmt meist auch die weltlichen Sänger auf.

„Oratorien“ sind nicht in erster Linie für den Gottesdienst des ganzen Volkes bestimmt. Sind sie für ein Kollegium oder einzelne Privatleute errichtet, jedoch zur Zeit des Gottesdienstes regelmäßig für alle Gläubigen geöffnet, so dürfen in ihnen alle Funktionen gehalten werden, die nicht rein pfarrliches Vorrecht sind. Sie werden dann öffentliche Kapellen (oratoria publica) genannt. Diesen gleich stehen die den Klöstern, Seminarien, Hospitälern oder andern Kommunitäten dienenden halböffentlichen Kapellen (orat. semipublica), zu denen nicht jedermann freien Zutritt zu haben braucht. Dagegen ist in den Privat- oder Hauskapellen, die nur einzelnen Personen oder Familien zugänglich sind (orat. privata), in der Regel nur die Zelebration einer Stillmesse gestattet (C. J. C. can. 1188—1196).

3. **Symbolik.** Die Symbolik des Kirchengebäudes hat im Mittelalter eine reiche Entwicklung gefunden. Schon die Höhe der Gotteshäuser, insbesondere des Turmes mit Kreuz und Hahn (Sinnbild der Wachsamkeit, vgl. Fall des h. Petrus), soll ein eindringliches Mahnzeichen an Gott und unser himmlisches Ziel sein. Auch die Ostung (Orientierung oder Richtung des Chores nach Osten) versinnbildet unsere Hoffnung auf Christus, der bereits vom Priester Zacharias als „Aufgang aus der Höhe“ (oriens ex alto, Lk. 1, 78) begrüßt wurde, dessen Name nach dem Propheten Zacharias (3, 8 und 6, 12) „vir oriens“ lauten soll und der nach Malachias (4, 2) als die „Sonne der Gerechtigkeit“ einst wieder erscheinen wird, um die Welt zu richten und uns an Stelle des im Osten verlorenen Paradieses das ewige Reich seines Vaters zu öffnen.

Der Boden versinnbildet nach dem Pontificale Romanum diese Welt, der Grundstein Christus, den „Eckstein“ (lapis angularis) der Kirche (Eph. 2, 20). Die hohe Lage des Chores soll an den Kalvarienberg, die Stätte des Kreuzesopfers, erinnern, oder auch

an das himmlische Jerusalem, das „Bild des seligen Friedens". Zwölf am Mauerwerk des Kircheninnern durch die sog. Apostelkreuze ausgezeichnete Stellen versinnbilden die zwölf ersten Mitarbeiter des Herrn, höhere Teile stellen die Gläubigen, ihr Streben nach Heiligkeit und ihre himmlische Belohnung dar, kurz, der ganze Aufbau deutet die Gründung der geistigen Kirche, des Reiches Gottes auf Erden, und ihre Vollendung im Triumphe der ewigen Seligkeit an. In vielen Kirchen schließt ein Triumphbogen mit einer Darstellung des Weltgerichtes und herabhängendem Kreuze die Höhe des Chores gegen das Schiff der Kirche ab und ist in den Wölbungen des Chores die Anbetung des Lammes (Off. 5) oder des dreieinigen Gottes durch die Seligen des Himmels bildlich dargestellt.

Moralisch-allegorisch soll jedes Kirchengebäude an die Pflicht mahnen, die eigene Seele zu einem „Tempel Gottes" auszubilden (vgl. Hymnus und Lektionen zum Kirchweihfeste).

4. **Kirchenbauten.** Der Plan für einen Neubau muß nicht nur den notwendigen Raum für die liturgischen Funktionen, ein abgesondertes Chor für den Dienst der Priester am Hochaltare, ein hinreichend geräumiges Laienschiff mit Sitz- und Stehplätzen für die Gläubigen, Nebenräume für Beichtstühle und Taufstein, Seitengänge für die vorgeschriebenen Prozessionen usw., sondern auch einen geziemenden, den Verhältnissen der betreffenden Pfarrgemeinde entsprechenden künstlerischen Schmuck vorsehen. Das kirchliche Rechtsbuch erklärt, daß bei Neubau und Ausbesserung kirchlicher Gebäude „die von der christlichen Tradition angenommenen Formen und die Gesetze der heiligen Kunst gewahrt werden sollen" (can. 1164 § 1). Dies ist offenbar nicht so zu verstehen, als ob nur Stile der Vergangenheit sklavisch kopiert werden dürften. Wie die Kirche früher die Entwicklung neuer Baustile nicht gehindert hat, so will sie das ohne Zweifel auch jetzt nicht. Aber die kirchlich anerkannten, traditionellen Formen bringen Gedanken zum künstlerischen Ausdruck, die dauernd befriedigen und die Stimmung der Andacht vertiefen. Aus ihrem Geiste und mit ihrer Hilfe soll der moderne Künstler neu schaffen, nicht aber um vorübergehenden Launen zu gefallen oder Sensation zu erregen.

Auch muß darauf Rücksicht genommen werden, daß sich das Bild der neuen Kirche passend dem Ortsbilde einfügt.

Für die Bauausführung sind außerdem noch verschiedene behördliche Anweisungen maßgebend. (Für Münster vgl. Instruktion betr. Ausführung von Kirchenbauten bei Kleyboldt, Sammlung kirchlicher Erlasse I, Münster 1898, S. 112 ff.).

5. **Kirchweihe.** Jedes katholische Gotteshaus muß von einem Bischofe feierlich konsekriert (Pont. Rom. II, De eccl. dedic.) oder wenigstens von einem bischöflich bevollmächtigten Priester benediziert sein (Rit. Rom., tit. VIII, c. 6 u. 7. Näheres C. J. C. can. 1165 u. 1166). Durch die Weihe werden die katholischen Gotteshäuser zur Verherrlichung des dreieinigen Gottes bestimmt; das Gebet der Kirche beschwört die bösen Geister, diesen Platz zu verlassen, die Engel und Heiligen werden aufgefordert einzuziehen, und Gott wird gebeten, die hier versammelten Gläubigen allzeit zu erhören und mit natürlichen und übernatürlichen Gnaden zu beschenken.

Jede Kirche wird unter den besonderen Schutz eines Heiligen (patronus ecclesiae) oder einer göttlichen Person bzw. eines göttlichen Geheimnisses (titulus ecclesiae) gestellt. Das Fest des patronus oder titulus ecclesiae ist fortan von Klerus und Gemeinde ebenso wie das Jahresgedächtnis der Weihe (anniversarium dedicationis) in feierlichster Weise mit einer Oktav zu begehen (can. 1167 u. 1168).

Die Weihe geht verloren durch Entweihung (exsecratio) und Schändung (violatio). Letztere tritt bei gewissen kirchenrechtlich bestimmten Verbrechen (Mord in der Kirche, frevelhaftes und bedeutendes Blutvergießen, Übergabe an gottlose oder unsittliche Benutzung, Beerdigung eines Ungläubigen oder namentlich Exkommunizierten, can. 1172) ein, erstere, wenn der größere Teil der Kirchenmauern zerstört wird oder der Bischof das Gebäude profanen Zwecken überweist. In einer „geschändeten" Kirche darf kein Gottesdienst mehr stattfinden, bis die kirchliche Rekonziliation (ev. durch den rector ecclesiae) erfolgt ist (can. 1174—1177).

§ 16.

Die Innenausstattung.

Das Kircheninnere erhält seine Belebung vor allem durch eine geschmackvolle Ausstattung mit den notwendigen Einrichtungsgegenständen.

1. **Altäre.** Die ältesten Altäre waren offenbar Holztische, die man zur eucharistischen Feier eigens herrichtete und in den Katakomben möglichst nahe an Märtyrergräber heranzustellen pflegte. Aus letzterem Umstande scheint sich die altchristliche Sitte entwickelt zu haben, den Hochaltar der Basiliken über einem Märtyrergrab, einer Confessio, zu errichten. Später legte man Reliquien in die Altäre selbst hinein.

In der Zeit des Basilikenstils war der Altar mit einem Baldachin überdacht, den man auch Ziborium (*κιβώριον*, Becher) nannte. In der romanischen Zeit entstanden die Retabelaltäre, deren Rückseite einen niedrigen Aufsatz trägt, in der gotischen Zeit die Schreinaltäre (Schnitzaltäre, Flügelaltäre), in der Renaissancezeit die den Portalarchitekturen ähnlichen Umrahmungen großer Altargemälde.

Nach den heutigen Bestimmungen muß der Hochaltar jeder konsekrierten Kirche ein altare fixum sein, d. h. die Altarplatte (mensa) muß aus einem einzigen Naturstein bestehen, der mit einem Unterbau (stipes) aus Hausteinen, Ziegelsteinen oder steinernen Säulen fest verbunden ist. Bei der Altarweihe müssen in das sog. Sepulcrum, das in der mensa oder im stipes angebracht sein kann, Reliquien von wenigstens zwei Märtyrern nebst einigen Weihrauchkörnern und einer bischöflichen Urkunde in einem wohlversiegelten Zinngefäße eingeschlossen werden. Andere Altäre dürfen ganz aus Holz bestehen und brauchen nur in der Mitte des Altartisches ein altare portatile zu enthalten, d. h. einen vom Bischof geweihten Altarstein, der kleinere Reliquien (ohne beigefügte Urkunde) umschließt und mindestens Raum für die Hostie und den größeren Teil des Kelchfußes bietet (Missale Rom., Rubr. gen., tit. XX und C. J. C. can. 1197—1199).

Die hohe Bedeutung des christlichen Altares ergibt sich aus seiner Bestimmung als Opferstätte für die unblutige Erneuerung des großen Erlösungsopfers. Daher führen in der Regel auch einige Stufen (3 oder 5) zu ihm hinauf, um den Vergleich mit dem Kalvarienberge noch näher zu legen. Auch bringt der Altar die innere Einheit der liturgischen Akte, die sich an ihm vollziehen, passend zum anschaulichen, sichtbaren Ausdruck.

In den Gebetsworten bei der Subdiakonatsweihe, wie auch in den Brevierlesungen am 9. November, wird der Altar als ein Symbol Christi aufgefaßt, durch den unsere Opfergaben dem himmlischen Vater dargestellt werden (vgl. Hebr. 13 u. 10). Er bildet die geheiligte Stätte eines besonderen Verkehrs zwischen Gott und den Menschen, ähnlich dem Gnadenorte über den Flügeln der Cherubim im Allerheiligsten des Alten Bundes. Denn bei seiner Konsekration, die der Bischof ausführt, wird Gott gebeten, an dieser Stätte alle Opfergaben wohlgefällig anzunehmen und mit Segen für das irdische sowie zukünftige Leben zu vergelten.

Jeder Altar wird auch einem Heiligen oder einem Mysterium zugeeignet (titulus altaris), der Hochaltar demselben Heiligen bzw. Mysterium, dessen Schutz das ganze Gotteshaus anbefohlen

ist. Außer beim altare fixum kann mit bischöflicher Erlaubnis der Titel eines Altares nachträglich wieder geändert werden (can. 1201). Dem Haupttitel fügt man zuweilen Nebentitel hinzu.

Exsekration eines Altares tritt ein, wenn durch einen Bruch der mensa ein bedeutender Teil (fractura enormis, z. B. eine Salbungsstelle) abgetrennt oder die mensa vom stipes gelöst oder der Verschluß des Sepulcrums aufgebrochen wird (Ausnahme can. 1200).

Altare privilegiatum wird ein solcher Altar genannt, an dem durch Zelebration einer Messe, kraft päpstlichen Vorrechts, ein vollkommener Ablaß fürbittweise den Verstorbenen, für die man zelebriert, zugewandt werden kann. Am Allerseelentage sind alle Altäre privilegiert.

Der künstlerische Schmuck bevorzugt mit Recht die Darstellung von Opferszenen (Kreuzopfer, Opfer Abels, Isaaks, Melchisedechs u. a.). Außerdem werden gern Symbole des Opferlammes, des Gnadenthrones, des heiligen Zeltes, der Paradieses- oder Sakramentsströme, sowie Bilder der Heiligen, vor allem des Altartitels, verwendet. Es ist aber zu beachten, daß der Altartisch in Verbindung mit dem Sepulcrum, dem Märtyrergrab, vom Standpunkt der Liturgie aus die Hauptsache bilden muß und folglich nicht dem Schmuckwerk untergeordnet werden darf. Die Zubauten, Rückwände, Bilder, Baldachine usw. dürfen sich nicht auf Kosten der Hauptsache selbst in den Vordergrund drängen oder Auge und Aufmerksamkeit vom Altartische zu sehr ablenken wollen.

2. **Tabernakel.** Als Aufbewahrungsraum für die kleine Pyxis der ältesten Zeit diente anfangs ein größeres turmähnliches Gefäß (turris, arca), das tragbar war und zu Beginn jeder neuen Messe aus einem Nebenraum der Kirche (παστοφόριον = Brautgemach, sacrarium, secretarium) durch den Diakon oder durch Akolythen zum Altare gebracht wurde. Wie aber schon oben (§ 10) bemerkt wurde, benutzte man außerdem auch Gefäße von der Gestalt einer Taube, die man teils über dem Hochaltar an Kettchen schwebend aufhängte, teils in besondere Gehäuse, Altar- oder Wandschränke, stellte und etwa durch gitterartig durchbrochene Türchen den Gläubigen sichtbar machte (exponierte). Als die heutigen Speisekelche entstanden, schuf man zu deren Aufbewahrung in den gotischen Kirchen des Nordens jene steinernen, reichverzierten Schränke in der Seitenwand des Chores, die sog. Sakramentshäuschen, die oft bis zum Gewölbe der Kirche hinaufreichen. Die Kirchen des Südens hielten aber daran fest, daß die heilige Opfer-

speise in Verbindung mit dem Opfertische bleibe, und gestalteten daher die mit einem Velum verhüllte turris zum heiligen Gezelt oder Tabernakel in der Mitte des Altartisches um. Das Rituale Romanum (tit. IV, c. 1, n. 6) schrieb diese Einrichtung für die allgemeine Kirche vor.

Nach den heutigen Bestimmungen (C. J. C. can. 1268) muß der Tabernakel in der Regel auf dem Hochaltare angebracht sein. Nur bei Kathedral-, Kollegiat- und Konventualkirchen soll, um nicht die Funktionen des Chordienstes zu behindern, stets ein anderer Altar, vielleicht in besonderer Sakramentskapelle, bevorzugt werden (Caerem. episc. I, c. 12, n. 8). Der Rektor der Kirche hat den Sakramentsaltar als den „hervorragendsten und vornehmsten Ort der Kirche" vor allen übrigen durch Schmuck auszuzeichnen (can. 1268).

Der Tabernakel sei in solider Arbeit ausgeführt (diebes- und feuersicher), mit der Mitte des Altares unzertrennlich verbunden und „geziemend nach Angabe der liturgischen Gesetze geschmückt" (can. 1269, § 1 und § 2). Darstellungen der Anbetung sowie eucharistische Vorbilder sind namentlich als Schmuck der Tabernakeltüren geeignet. „Aus einer wichtigen, vom Bischof gebilligten Ursache" darf zur Nachtzeit das Allerheiligste auch außerhalb des Altares „in einem (vor Feuer oder Diebstahl) mehr gesicherten, aber geziemenden Raume" aufbewahrt werden. Der Priester, dem die Sorge für die Kirche oder Kapelle anvertraut ist, hat gewissenhaft darauf zu achten, daß der Tabernakelschlüssel sorgfältig behütet werde (can. 1269, § 3 und § 4).

Unmittelbar auf dem Tabernakel darf sich nur das Altarkreuz oder eine Darstellung Christi, ein Symbol der Gottheit bzw. göttlicher Eigenschaften u. ä. befinden. Zur Exposition des h. Sakramentes kann dann das Altarkreuz herabgenommen oder ein eigener Expositionsthron benutzt werden. Letzterer werde reich vergoldet und mit weißer Seide geziert.

Tabernakel und Thron verstärken die Bedeutung des Hochaltares als der bevorzugten Gnadenstätte.

3. **Kommunionbank, Kanzel und Beichtstuhl.** Die Kommunionbank ist erst in späterer Zeit an die Stelle der Chorschranken (cancelli) getreten. Sie wird passend mit eucharistischen Symbolen geschmückt.

Von den erwähnten cancelli hat auch die Kanzel ihren Namen erhalten. Ursprünglich erfolgte nämlich die Predigt, wenn nicht durch den Bischof vom Bischofssitze aus, so von einem der

beiden erhöhten Plätze in den Chorschranken, den für die Lesung der Epistel und des Evangeliums bestimmten Ambones (ambo von *ἀναβαίνειν*), aus. Im späteren Mittelalter (13. Jahrh.) errichtete man dann für die Predigt eigene Kanzeln aus Holz oder Stein und stellte sie in das Laienschiff.

Ebenso begann man bald nachher für die Verwaltung des Bußsakramentes, die bis dahin auf dem Chore der Kirche am Chorgitter erfolgt war, eigene Beichtstühle anzufertigen. Nach den heutigen Vorschriften sollen die letzteren „patenti, conspicuo et apto ecclesiae loco“ (Rit. Rom. tit. III, c. 1, n. 8) aufgestellt und mit seitlichem Gitterfenster versehen sein (can. 909).

Wie für den Schmuck der Kanzel sich Darstellungen aus der biblischen oder kirchlichen Lehrtätigkeit eignen, so für die Beichtstühle Symbole oder Szenen aus der Verwaltung des Hirtenamtes. Kommunionbank, Kanzel und Beichtstuhl stellen die Speisung der Gemeinde mit dem Himmelsbrote und dem Worte des Lebens sowie die Führung der einzelnen Gläubigen durch die Individualseelsorge dar.

4. **Tauf- und Weihwasserbecken.** Für die Spendung der Taufe waren vom 4. Jahrhundert an vielfach eigene Taufkirchen, Baptisterien, in Rotundenform gebaut worden. Heute gilt, daß der Taufbrunnen (fons baptismalis) aus Stein oder Metall, mit einem Deckel wohlverschließbar, an einem passenden Orte in der Kirche, womöglich in eigener Taufkapelle sich befinde, jedenfalls aber mit Schranken umgeben sei. Sein künstlerischer Schmuck bevorzugt die Jordantaufe. Seine Bedeutung für die ganze Gemeinde zeigt sich vor allem um Ostern (Wasserweihe, Vespergebräuche).

Die Weihwasserbecken an den Kirchtüren wurden im 8. Jahrhundert eingeführt. Bis dahin kannte man nur Brunnen in den Vorhöfen der Kirchen zur Reinigung der Hände, namentlich für die Kommunikanten, sowie zur Wasserentnahme für liturgischen Gebrauch.

5. **Bildwerk und anderer Schmuck.** Die Bilder Christi und der Heiligen sollen nicht nur zum Schmucke der Gotteshäuser dienen, sondern auch zur Verehrung Gottes und der Heiligen, sowie zur Belehrung der Gläubigen. Insbesondere sollen sie das erhabene Tugendbeispiel der Heiligen uns recht lebendig vor Augen stellen, damit wir „durch ihr Beispiel ermahnt, uns selbst nach ihrem Leben und Wandel bilden“ (Catech. Rom., p. III, c. 2, qu. 24, Conc. Trid., s. XXV). Daher hat das Mittelalter die Kirchen gern mit lehrhaften Abbildungen (Leben Jesu, Leben Mariä, Leben der Heiligen) geschmückt, denn „pictura est quaedam literatura inliterato“,

sagt Walafried Strabo (De eccl. rer. exordiis etc., c. 8). Vor allem wollte man dem Volke durch bildliche Darstellung das Leiden Christi tief einprägen. Heute dienen vielfach die **Kreuzwegstationen** dem gleichen Zwecke.

Alle Arten von **Gemälden** im Gotteshause müssen Würdiges und Erbauendes darstellen. „Ungewöhnliche" Bilder (imagines insolitae) dürfen in einem gottesdienstlichen Raume nur mit besonderer bischöflicher Billigung, die ihre Vereinbarkeit mit dem „bewährten Gebrauche der Kirche" zu prüfen hat (C. J. C. can. 1279), aufgestellt werden. Noch weniger dürfen kirchliche Gemälde den Glauben gefährden oder Irrtum und Aberglauben begünstigen.

Jede **Ausmalung des Kircheninnern** soll dem Gesamtzwecke und der ganzen architektonischen Anlage entsprechen.

Auch die **Reliquien** der Heiligen sollen in würdiger Fassung zum Schmuck der Kirchen, insbesondere der Altäre, dienen und zugleich von den Gläubigen verehrt werden. Eine mangelnde Authentik kann nur durch veneratio immemorialis ersetzt werden. Falls eine Kirche eine „hervorragende Reliquie" (reliquia insignis = corpus, caput, brachium, cor, lingua, manus, crus, pars in qua passus est martyr, vollständig und vom Bischof approbiert) besitzt, darf sie das Fest des betreffenden Heiligen am Tage, an dem er im Martyrologium Romanum erwähnt wird, mit Duplex-Offizium und eigener Messe feiern.

6. **Glocken.** Um den Beginn des Gottesdienstes anzuzeigen, bedienten die Juden sich der Posaunen. Die Christen haben, als sie ihre Versammlungen öffentlich halten durften, anfangs durch Schläge, die man auf Bretter oder Metallplatten ausführte, das Zeichen zum Beginn derselben gegeben. Noch heute sind hierfür in einigen Teilen des Morgenlandes Holzrasseln gebräuchlich. Vom 6. Jahrhundert an finden sich jedoch bereits **Glocken**, und zwar sowohl geschmiedete, als auch gegossene, vor allem in den Klosterkirchen. Die ältesten Glocken tragen noch keine Inschriften und nur dürftige Verzierungen. Später, etwa seit dem Jahre 1200, werden die Inschriften zahlreich. Oft preisen diese die Wirkungen der Glocken, verkünden das Lob der Gemeinden, die sie entstehen ließen, oder ehren den Meister, der sie goß. Nach ihrer heutigen Bestimmung sollen die Glocken zum Gottesdienst rufen, an gewisse Gebete (Stundengebet, Gebet für Verstorbene, Engel des Herrn, bei Gewitter, Sturm u. a.) mahnen, die Feierlichkeit der Feste erhöhen und, da kirchlich geweiht, als Sakramentale Unheil abwenden, Gottes Segen aber auf die Gemeinde herableiten.

7. **Orgeln.** Seit dem 8. Jahrhundert besteht in der Kirche der Gebrauch von Orgeln. Erst die Neuzeit hat dieses Instrument zur künstlerischen Vollendung, damit aber auch zu einem solchen Umfang gebracht, daß es in der Regel nicht mehr wie in alter Zeit auf dem Chore Platz finden kann, sondern eine eigene Orgelbühne erfordert.

§ 17.

Die christliche Begräbnisstätte.

Der Friedhof (*κοιμητήριον*, coemeterium) ist der Ort der Ruhe, an dem gemeinsam die Leiber der christlich Verstorbenen dem jüngsten Tage entgegenschlummern.

Wie die Juden, hielten auch die Christen im Unterschied von den vornehmen Heiden aus innern und äußern Gründen an der Sitte, die Toten zu beerdigen, fest.

War ein Märtyrer in den Katakomben beigesetzt worden, so galt es als großer Vorzug, in dessen Nähe eine Beerdigungsstätte zu finden. Als daher vom Ende des 4. Jahrhunderts an Märtyrerleiber erhoben und in die Basiliken übertragen wurden, begann man zunächst in den Vorhöfen der Basiliken, später rings um die Mauern der Kirchen, endlich, seit dem 9. Jahrhundert, selbst im Innern der Kirchen Gräber anzulegen.

Die Nähe der Gräber bei der Pfarrkirche sollte die Erinnerung an die Verstorbenen länger in der Gemeinde wachhalten und die Lebenden darauf hinweisen, daß ihnen die Kirche eben dort, wo sie zum ersten Male von ihr das übernatürliche Leben empfangen und es so oft in den Sakramenten gestärkt hatten, auch zuletzt noch die Hoffnung auf eine ewige Seligkeit verbürge. So sollten die Kirchhöfe Friedhöfe (ursprünglich freythof = Asylstätte) und im wahren Sinne Gottesäcker, d. h. Saatfelder zur Verherrlichung Gottes, werden.

Die Neuzeit hat aus sanitären und anderen Rücksichten die Beerdigungsstätten meist wieder außerhalb der Städte und Dörfer gelegt. In Erinnerung an die ehemalige Verbindung mit der Pfarrkirche wird nunmehr inmitten eines jeden katholischen Friedhofes ein größeres Kreuzbild errichtet. Das Kreuz ist ja zugleich das schönste Zeichen christlichen Trostes. Grabdenkmäler und Inschriften sollen der christlichen Auffassung des Todes, dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und der Hoffnung auf die dereinstige Auferstehung Ausdruck geben. Indem Kränze, Blumen und Lichter den Friedhof schmücken, mildern sie seinen Ernst und

weisen auf das bessere Leben im Jenseits und auf das „ewige Licht“ hin, das den Seligen leuchtet.

Jeder Gottesacker muß feierlich benediziert werden. Schändung (violatio) tritt in denselben Fällen wie bei Kirchengebäuden ein. Umgibt der Friedhof noch die Kirche, so hat Entweihung der Kirche nicht auch Entweihung des Friedhofes zur Folge, ebenso nicht umgekehrt. Jeder Gottesacker soll durch Mauern oder Gitter möglichst vor Schändung geschützt werden.

4. Kapitel.

Die Kultzeit.

Literatur: K. Müller, Das Kirchenjahr. Freiburg 1911; K. H. Kellner, Heortologie[3]. Freiburg 1911; R. Stapper, Die Feier des Kirchenjahres an der Kathedrale von Münster im hohen Mittelalter (= Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumsk. Westf. LXXV, 1, S. 1–180). Münster 1916; Gatterer, Annus liturgicus[3]. Innsbruck 1912; Guéranger, Das Kirchenjahr. 15 Bde. Deutsche Übersetzung[2]. Mainz 1888 ff.; Nilles, Kalendarium utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis. Innsbruck 1896/97; H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom. Bonn 1915; Zilliken, Der Kölner Festkalender [Bonner Jahrbücher 119, S. 13–158]. Bonn 1910; Miesges, Der Trierer Festkalender [Trierisches Archiv XV. Beiheft]. Trier 1915; St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland. Freiburg 1909; C. Richstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. 2 Bde. Paderborn 1919 u. 1920.

§ 18.

Die christliche Woche.

Die Liturgie ist naturgemäß an die Bedingung der Zeit gebunden, d. h. sie muß die liturgischen Funktionen, die sich öfter wiederholen sollen, mit bestimmten Zeitabschnitten verknüpfen. Als älteste liturgische Zeiteinteilung kommt die bereits durch die alttestamentliche Offenbarung überlieferte Zusammenfassung von je sieben Tagen zu einer Woche in Betracht.

1. **Die Sonntagsfeier.** Aus dem jüdischen Gesetze hatten die Christen zunächst die Beobachtung des Sabbats als des Tages besonderer Gottesverehrung und der Ruhe von knechtlichen Arbeiten übernommen. Jedoch schon in apostolischer Zeit trat mit dem Aufgeben des jüdischen Zeremonialgesetzes und mit der Verlegung der eucharistischen Feier auf die Morgenfrühe des folgenden Tages der Sonntag an die Stelle des Sabbats (Apg. 20, 7). Zwar hielten die Judenchristen noch lange daneben den Sabbat in Ehren, und die Morgenländer haben dem Samstag noch bis heute eine gewisse

höhere Feier bewahrt. Aber der Sonntag erinnerte an die Auferstehung des Herrn, sowie an Christus als die aufgehende „Sonne" der Gläubigen und damit an den kommenden Weltenrichter. Daher wurde dieser Tag schon früh „Tag des Herrn" genannt (Off. 1, 10). „Die Auferstehung des Herrn", sagt Augustinus (Serm. 15 de verb. apost.), „hat uns den ewigen Tag versprochen und den Tag des Herrn geheiligt." Der Sonntag erinnerte ferner an den ersten Schöpfungstag, an dem Gott das Licht von der Finsternis schied (Justin, I. Apol. 67). Weil auch der Hl. Geist am ersten Tag der Woche auf die Apostel herabgekommen ist, faßte die abendländische Kirche später den Sonntag als von allen drei göttlichen Personen, vom Vater durch die Schöpfung des Lichtes, vom Sohn durch die Auferstehung, vom Hl. Geist durch die Herabkunft geheiligt auf und widmete diesen Tag neben dem steten Gedächtnis der Auferstehung Christi (daher der freudige Charakter der Sonntagsantiphonen mit Alleluja, der Capitula und Responsorien) insbesondere der Verehrung der h. Dreifaltigkeit (daher die Praefatio de Trinitate an den Dominicae per annum, das Symbolum Athanasianum in der Prim u. a.). Die Erinnerung an den ersten Schöpfungstag wird noch heute durch den Vesperhymnus Lucis creator optime festgehalten. Im Morgenland gilt der Sonntag als der h. Gottesmutter geweiht.

2. **Die Werktage.** Die übrigen Wochentage werden mit Ausnahme des Sabbats, der seine jüdische Bezeichnung beibehielt, kirchlich feriae genannt, d. h. Tage, an denen der öffentliche Gottesdienst ursprünglich ruhte. In der Zählung folgt die Kirche dem jüdischen Gebrauche, wonach der Sonntag als erste Ferie galt. Der Mittwoch und Freitag waren jedoch in ältester Zeit schon durch Fasten und Gebet (sog. Stationsfeier) ausgezeichnet, weil sie an den Beginn und an die Vollendung des Leidens Christi erinnerten. Im Abendlande kam später der Samstag als wöchentlicher Stationsfasttag (superpositio, als Fortsetzung des Freitagsfastens) hinzu. Er war dem Gedächtnis an die stille Grabesruhe Christi gewidmet. Heute ist die alte Bedeutung des Mittwochs, Freitags und Samstags nur noch an den Quatembertagen geblieben und wird in der ganzen Kirche allein der Freitag als regelmäßiger Abstinenztag bezeichnet (C. J. C. can. 1252).

Die Vesperhymnen der feriae feiern jedesmal das Werk Gottes am betreffenden Schöpfungstage. Nur der Hymnus der Samstagsvesper gilt bereits dem folgenden Sonntage, da er die hh. Dreifaltigkeit preist.

Weil vorübergehend Votivmessen und gewisse Votivoffizien für die einzelnen Wochentage gestattet waren, hat sich außerliturgisch noch heute der Gebrauch erhalten, den Montag der Verehrung der h. Engel, den Dienstag den h. Aposteln, den Mittwoch dem h. Joseph, dem Nährvater Jesu, den Donnerstag der Verehrung des h. Altarssakramentes, den Freitag dem Leiden Christi und den Samstag der allerseligsten Jungfrau zu widmen.

§ 19.
Entstehung des Kirchenjahres.

Über die Bedeutung der gewöhnlichen Sonntage erhob sich zuerst das Osterfest (pascha, ἡ ἑορτή).

Die Orientalen feierten als Leidenstag Christi den jüdischen Zurüstungstag (παρασκευή, parasceve) und begannen daher in Übereinstimmung mit den Juden stets am 14. Nisan, unbekümmert darum, welcher Wochentag dies sei, ihre Passahfeier (Quartodezimaner). Die Okzidentalen legten den Hauptwert darauf, daß die Auferstehungsfeier auf einen Sonntag falle, und begingen das eigentliche Osterfest stets an dem Sonntag, welcher dem 14. Nisan folgte, das Gedächtnis des Leidens Christi aber am vorhergehenden Freitag. Der Gebrauch des Abendlandes, der vom Papste Viktor am Ende des 2. Jahrhunderts vorgeschrieben wurde, drang nach einigem Widerstreben in der ganzen Kirche durch.

Inzwischen hatte sich aber das Gedächtnis der Auferstehung Christi zu einer fünfzigtägigen österlichen Festzeit mit freudigem Charakter entwickelt. An Stelle der beiden Vorbereitungstage, Karfreitag und Karsamstag, trat eine mindestens vierzigtägige, oft sogar siebzigtägige Vorbereitungszeit der Buße und Trauer, die Vorfasten- und Quadragesimalzeit.

Nächst Tod und Auferstehung des Herrn bildete das Erscheinen Christi in dieser Zeitlichkeit Anlaß zur liturgischen Feier.

Im Morgenland entstand zuerst ein Sammelfest, das mehrere Begebenheiten aus der Jugend und dem ersten Auftreten Jesu zum feierlichen Gedächtnis vereinte, Epiphanie, τὰ ἐπιφάνεια oder auch θεοφάνεια genannt (Epiphania Domini, Erscheinung des Herrn), und zwar am 6. Januar. Schon die Gnostiker des 2. Jahrhunderts feierten Epiphanie als Geburtsfest des Herrn. Daneben galt es der Erinnerung an die Anbetung der drei Weisen, an die Taufe im Jordan und an das erste Wunder Jesu zu Kana, zeitweilig auch dem Gedächtnis an die wunderbare Brotvermehrung.

Die dreifache Manifestation der Gottheit Jesu gegenüber den ersten Vertretern aus der Heidenwelt, den Johannesjüngern am Jordan und den Hochzeitsgästen zu Kana ist noch heute der Gegenstand der Festfeier, wie die Antiphon zum Magnifikat der 2. Vesper Tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus zeigt.

Vom Abendlande her verbreitete sich jedoch während des 4. Jahrhunderts ein neues, besonderes Geburtsfest Christi am 25. Dezember (γενέθλια, Nativitas Domini, Weihnachten) durch die ganze Kirche, das wahrscheinlich das heidnische Fest des Sol invictus am gleichen Tage verdrängen sollte. Den Christen ist eben Christus der „unbesiegte" Gott, dem die Sonne und alle Gestirne dienen und der selbst das wahre Licht dieser Welt ist.

Während das Morgenland auf der ersten Stufe der liturgischen Entwicklung stehen blieb und nur eine mit Ostern in Verbindung stehende Festzeit kennt, hat das Abendland wenigstens zwei liturgische Festzeiten. Die populäre Unterscheidung von drei Festkreisen ist, da die Pfingstwoche in den Gebeten der Kirche nur den Abschluß der österlichen Zeit bildet, für die Liturgie im strengen Sinne nicht zutreffend. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Liturgie der übrigen Zeit des Kirchenjahres ohne Ordnung und inneren Zusammenhang sei. Sie weist vielmehr noch eine mehrfache Gruppierung auf, sowohl durch Bestimmung des liturgischen Charakters der gewöhnlichen Sonntage im Jahre, als auch durch Verknüpfung gewisser Tage mit bestimmten Sühnefeiern und Bußgottesdiensten, durch Einrichtung der kirchlichen Quatember und besonders durch Verteilung vieler Einzelfeste der Heiligen auf das ganze Kirchenjahr.

Schon die älteste Kirche kannte den Gebrauch, sich am Todes- oder Beisetzungstage der Märtyrer, der zugleich ihren Geburtstag für den Himmel bedeutet (dies natalis, natale oder natalitium sanctorum), an ihrer Beerdigungsstätte zu versammeln und dort das Meßopfer darzubringen. Aus diesem Gedächtnisgottesdienst ging allmählich eine liturgische Festfeier zunächst der Märtyrer, später auch der Bekenner (confessores) hervor. Das Fest des h. Martin von Tours († 397 oder 400) an seinem Sterbetag (11. November) dürfte wohl das älteste Fest eines Bekenners sein; schon sein unmittelbarer Nachfolger errichtete über seinem Grab eine Gedächtniskapelle. Vom Ende des 6. Jahrhunderts an nahm das Abendland, wie es scheint, vom Morgenland her eigene Muttergottesfeste, und zwar mit Prozessionen vor dem Hochamt, in liturgischen Gebrauch. Mariä Aufnahme in den Himmel (assumptio Beatae Mariae Virginis), Mariä Geburt und Mariä Ver-

kündigung sind neben Weihnachten und Lichtmeß, die bereits als Feste des Herrn bestanden, die ältesten. Durch die Annahme des Gregorianischen Sakramentars (vgl. § 44) wurden die Feste der römischen Stadtheiligen, wie Fabianus und Sebastianus, Agnes, Agatha, Pankratius, Gervasius und Protasius, Johannes und Paulus, Petrus und Paulus, Laurentius, Kosmas und Damianus, Kallistus, Cäcilia, Klemens, Silvester u. a. im ganzen Abendland verbreitet. Dazu kam bald die partikuläre Feier fränkischer Heiligen, wie Remigius, Severin, Kunibert, Servatius, Lambertus, und das Gedächtnis hervorragender Glaubensboten (aller Apostel, Bonifatius, Gallus, Willibrord, Ludgerus). Berühmte Reliquienübertragungen (Crispinus und Crispinianus wurden um 800 von Soissons nach Osnabrück übertragen, Liborius um 836 von Le Mans nach Paderborn, Vitus um 836 von St. Denis nach Corvey a. d. Weser, Mauritius um 961 nach Magdeburg, Blasius um 1040 von Italien nach Paderborn, Nikolaus um 1087 von Kleinasien nach Bari in Apulien, Reliquien der h. drei Könige um 1164 von Mailand nach Köln u. v. a.), der zunehmende Besuch gewisser Wallfahrtskirchen, die über Heiligengräbern errichtet waren (St. Ursula zu den 11000 Jungfrauen in Köln, St. Viktor, Gereon, Kassius u. a. zu Xanten, Köln, Bonn usw., St. Ägidius zu St. Gilles in Südfrankreich), das Bekanntwerden morgenländischer Kirchenfeste (Mariä Empfängnis, Josephsfest am 19. März, Fest des h. Ritters Georg, der h. Katharina von Alexandrien, des h. Christophorus u. a.), die Ausbreitung der großen Orden mit eigenen Ordensheiligen (Benedikt, Bernhard, Franziskus, Dominikus, Klara, Scholastika, Elisabeth von Thüringen) führten zu einer immer noch sich mehrenden Bereicherung des abendländischen Festkalenders.

Um indessen gewisse Mißbräuche zu verhüten, die sich mit der großen Freiheit der einzelnen Kirchen in der Annahme neuer Kulte leicht verbanden, reservierte sich Papst Alexander III um 1170 das Recht der Bestätigung einer jeden Neueinführung, so daß von jener Zeit an die Päpste die gesamte Heiligenverehrung überwachten und allmählich jenes geordnete Kanonisationsverfahren entstand, das als erste Bedingung für den Beginn öffentlichen Kults den Nachweis heroischer Tugendübung fordert.

Von Rom aus wurde jetzt 1264 durch Papst Urban IV das von Lüttich her angeregte Fronleichnamsfest, um 1334 durch Johann XXII das ebenfalls von Lüttich ausgehende Dreifaltigkeitsfest der ganzen Kirche vorgeschrieben. Spätere Päpste fügten eine große Zahl neuer Heiligenfeste hinzu. So gaben mehrfach Siege über die

Türken zu neuen Festfeiern Anlaß (Fest der Verklärung Christi am 6. August, eingeführt durch Kallixt III 1457, Rosenkranzfest am 7. Oktober, eingeführt durch Gregor XIII nach dem Sieg bei Lepanto 1571, Mariä Namenfest am 12. September, eingeführt durch Innozenz XI nach der Errettung Wiens 1683) oder andere allgemeine Anliegen der Christenheit (Pius IX führte z. B. 1847 wegen der bedrohten Lage der Kirche ein Schutzfest des h. Joseph ein, erhöhte Mariä Heimsuchung nach seiner Rückkehr aus Gaëta im Rang, dehnte 1856 das Herz-Jesu-Fest, das erstmals Papst Klemens XIII 1765 für einzelne Kirchen gestattet hatte, auf die ganze Kirche aus).

Da bereits das Gregorianische Sakramentar die Messen mit dem Geburtsfeste des Herrn, Weihnachten, begonnen hatte, bildete sich allmählich die Anschauung, daß die Feier aller kirchlichen Feste des Jahres ein „Mitleben" des Lebens Jesu sei und daß vom bürgerlichen Jahre das „Kirchenjahr" unterschieden werden müsse (Wilhelm Durandus, Sicard von Cremona). Die Idee des Kirchenjahres wurde erst recht durch die nachtridentinischen Reformen gepflegt. Infolge der allgemeinen Annahme des Missale Romanum und des Breviarium Romanum gilt nunmehr für das Abendland ein einheitlicher Festkalender, dem partikuläre Eigentümlichkeiten der Diözesen beigefügt werden können. Demgemäß unterscheidet man:

1. Festa fori oder bürgerliche Feiertage, d. h. solche Tage, an denen infolge der Sabbatruhe (feriatio populi) auch das bürgerliche Leben teilnimmt (dies festi sub praecepto). Es sind außer allen Sonntagen, für die schon Kaiser Konstantin bürgerliche Ruhe anordnete, allgemeinkirchlich Weihnachten, Neujahr, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Mariä Empfängnis und Mariä Himmelfahrt, Fest des h. Joseph, Peter und Paul, sowie Allerheiligen (C. J. C. can. 1247).

Im Mittelalter war die Zahl dieser Feiertage bedeutend größer. Daher hat erstmals Papst Urban VIII 1642 für die ganze abendländische Kirche eine Einschränkung angeordnet, nach der nur 35 Feiertage bestehen blieben. Spätere Päpste reduzierten die Zahl dieser Tage noch weiter oder verlegten die äußere Feier auf die folgenden Sonntage. Als Papst Pius X 1911 die letzte Neuordnung schuf, wurde den deutschen Bistümern in verschiedener Weise die Beibehaltung einer größeren Zahl beim Volke beliebter Feiertage gestattet. So sind in den preußischen Diözesen die zweiten Oster-, Pfingst- und Weihnachtstage als bürgerliche Feste beibehalten worden, während das Josephsfest und Mariä Himmelfahrt am folgenden Sonntag gefeiert werden.

2. Festa chori oder rein kirchliche Feste. Je nach der höheren oder geringeren liturgischen Feierlichkeit werden diese in Doppelfeste (duplicia I. classis, II. classis, maiora, minora), Halbdoppelfeste (semiduplicia) und einfache Feste (simplicia) unterschieden. Die höchsten unter diesen Festen haben noch eine kurze Vorbereitung, eine Vigilie als Fasttag, und eine Nachfeier erhalten. Die letztere setzt sich als Oktav acht Tage hindurch fort, wobei bald nur am 8. Tage das Gedächtnis des Festes wiederholt wird, bald alle acht Tage irgendwie des Festgeheimnisses gedenken.

§ 20.

Die Bedeutung des Kirchenjahres.

Das katholische Kirchenjahr bildet eine Vergegenwärtigung des großen Erlösungswerkes in seinem geschichtlichen Verlaufe und in seinen gnadenreichen Wirkungen. Es ist jedoch nicht eine rein gedächtnismäßige Erneuerung der wichtigsten Heilstatsachen, sondern enthält zugleich die Aufforderung, das Leben Jesu mitzuleben und die Tugenden der Heiligen nachzuahmen. Es stellt in der liturgischen Tagesfeier, die vor allem zur Kommunion bei der Messe einladet, auch die entsprechenden Gnaden zur Verfügung. Wie es den Heiland begleitet von seinem Eintreten in die Verheißung der Völker bis zu seiner Wiederkunft am Tage des Gerichtes, so will es auch die Menschen anleiten, daß sie Sehnsucht nach Christus, himmlische Erhebung durch ihn und Fortbildung durch den Hl. Geist empfangen. So soll das Kirchenjahr zugleich eine Erneuerung der einzelnen Menschen in Christus sein.

1. **Advent.** Der Advent ist vorzugsweise der Vergegenwärtigung des Alten Bundes gewidmet, bestimmt, die Sehnsucht nach Christus, das Verlangen nach Licht in den dunkeln Tagen, nach gnadenvoller Erlösung aus dem Elend der Sünde hervorzurufen. Die Seele verlangt nach der Ankunft des Heilandes im Herzen, damit sie getrost auch seine letzte Ankunft zum Gericht erwarten könne.

Der Advent beginnt mit dem Sonntage, der dem Andreasfeste (30. November) zunächst liegt. Nach den mittelalterlichen Liturgikern ist Andreas der Eröffner des Kirchenjahres, weil er einst seinen Bruder Simon Petrus zum Herrn geführt hat. Er ist ja auch der Erstberufene, der Liebhaber des Kreuzes, jenes Schlüssels zum Reiche Gottes.

Die vier Wochen des Advent bezeichnen die mindestens 4000 jährige Zeit der Menschengeschichte vor Christus. Die Liturgie der vier Sonntage steigert die Erwartung des Herrn. Das Fest Mariä

Empfängnis und eine auch sonst in dieser Zeit häufiger wiederkehrende Erwähnung der Allerseligsten Jungfrau (Rorate-Messen) weist auf den „Morgenstern" der Erlösung hin (Conceptio tua ... gaudium annuntiavit universo mundo). Zuletzt bilden noch die sieben Großen Antiphonen zum Magnifikat der letzten Vespern vor Weihnachten eine Art Vorbereitungsoktav. Jede dieser Antiphonen beginnt mit einer anderen biblischen Anrufung des kommenden Erlösers. Die letzte lautet: „O Emmanuel, unser König und Gesetzgeber, du Erwartung der Völker und ihr Heiland, komm uns zu erretten, o Herr unser Gott!" (vgl. Gn. 49, 10 u. Is. 33, 22).

2. **Von Weihnachten bis Lichtmeß.** Das Weihnachtsfest zeigt nunmehr, wie die Sehnsucht des Alten Bundes erfüllt wurde. Ein Licht ist aufgegangen in der Finsternis. Die in der Sünde abgestorben waren, hat Gott lebendig gemacht in der Gnade. So soll auch der Christ jährlich am Weihnachtsfeste die Gnade in seinem Herzen erneuern.

Die Dreizahl der Messen (in nocte, in aurora, in die) soll nach den Liturgikern des Mittelalters die leibliche Geburt Christi von Maria der Jungfrau, die geistige im Herzen des bekehrten Sünders und die ewige im Schoße des Vaters andeuten (vgl. die betr. Evangelien).

Die nächsten Begleitfeste gelten dem ersten Blutzeugen, dem h. Stephanus (martyr voluntate et opere), dem Liebesjünger Johannes (martyr voluntate) und den Unschuldigen Kindern (martyres opere). Am Feste der Innocentes trägt die Liturgie aus Mitleid mit den Müttern Bethlehems einen trauernden Charakter.

Am Neujahrstage wird das Fest der Beschneidung des Herrn (Circumcisio Domini) mit Gebetsworten gefeiert, die zugleich der Gottesmutter gedenken, gleichsam ihr dafür dankend, daß sie uns in jungfräulicher Geburt den Heiland geschenkt hat. Da mit der Beschneidung Christi die Namengebung verbunden war, hat die Kirche neuestens (1913) das schon von Papst Benedikt XIII 1721 angeordnete Namen-Jesu-Fest auf den ersten Sonntag des Jahres gelegt. Das Epiphaniefest ist heute fast ganz ein Huldigungsfest an den „König der Könige" geworden, dem die drei Weisen als die Vertreter des Heidentums Gaben opferten. Der Christ soll ihnen gleichen, indem er statt des Goldes ein Herz voll Liebe, statt des Weihrauchs Gebet, statt der Myrrhen die Abtötung seiner selbst darbringt.

Am 40. Tage nach Weihnachten wird das biblische Fest (Lk. 2, 22 ff.) Mariä Lichtmeß gefeiert (Mariä Reinigung, Purificatio B. M. V., in alter Zeit wegen der Begegnung des Herrn mit Simeon und Anna im Tempel auch Occursus Domini oder

ὑπαπαντή genannt). Da die Prozession vor dem Hochamt ursprünglich eine stadtrömische Sühneprozession ersetzte, wird sie noch heute in violetten Paramenten gehalten. Ihre Gesänge sind zum Teil aus der griechischen Liturgie entlehnt (Adorna thalamum etc., Responsum accepit etc.). Der Gebrauch der brennenden Kerzen bei dieser Prozession soll die Worte des greisen Simeon Lumen ad revelationem gentium etc. sinnfällig darstellen.

Die Sonntage nach Epiphanie leiten bereits von der Jugendgeschichte Jesu zu seiner öffentlichen Lehrtätigkeit über.

3. **Die Vorfasten- und die Fastenzeit.** Mit dem Sonntage Septuagesima verstummt in der Kirche das freudige Alleluja.

Ursprünglich hatte man nämlich an diesem Tage erstmals die Katechumenen zur Vorbereitung auf die Taufe um sich versammelt und zu Werken der Buße aufgefordert. Heute ist die Zeit von Septuagesima (genauer Dominica in Septuagesima, d. h. erster Sonntag einer Fastenzeit, die mit dem 70. Tage vor Ostern begann) bis Aschermittwoch zu einer Zeit geworden, die den Bußcharakter nicht mehr so streng ausgeprägt trägt. Immerhin ist die liturgische Farbe violett, es werden die mit dem Miserere beginnenden Laudes-Psalmen gebetet, Alleluja wird unterdrückt, ebenso unterbleibt bei der Messe das Gloria in excelsis und beim Offizium das Te Deum. An die Bedeutung dieser Zeit als Vorbereitungszeit der Katechumenen erinnert noch heute, daß die kirchlichen Lesungen am Sonntag Septuagesima mit der Genesis beginnen und dann die wichtigsten, die Sünde und das Erlösungsbedürfnis der Menschen betreffenden Abschnitte des Alten Testamentes durchgehen.

Der Aschermittwoch (Feria quarta cinerum, früher auch Caput ieiunii genannt), der seinen Namen von der an diesem Tage üblichen Weihe der Asche hat, die anfangs nur den öffentlichen Büßern zum Beginn ihrer Bußübungen aufs Haupt gestreut wurde, aber seit dem 12. Jahrhundert an alle Gläubigen ohne Unterschied ausgeteilt wird, stellt eine eindringliche Mahnung an die Ewigkeit dar. Am folgenden Sonntage Invocabit nimmt die Liturgie ausdrücklich auf das vorbildliche Fasten Jesu in der Wüste Bezug.

Die Quadragesimalzeit wird durch die Liturgie zunächst als eine Zeit des Fastens gekennzeichnet. Als Lohn des Fastens gilt der Beistand Gottes im Kampfe wider die Versuchungen und der hilfreiche Dienst der Engel, wie das im Evangelium vom ersten Fastensonntag ausgedrückt wird. In den Laudes und Vespern wird mit den Versikeln Angelis suis etc. auf diesen Lohn hingewiesen, ebenso in der Präfation der Messe durch die Stelle Qui corporali

ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia. Zugleich finden sich in der Fastenliturgie noch Erinnerungen daran, daß diese 40 Tage ehemals eine Vorbereitungszeit auf die Taufe waren. Am Sonntag Laetare wird z. B. die Freude über das Herannahen des Tauftermins zum Ausdruck gebracht. Endlich ist die Quadragesimalzeit eine Zeit der Buße; daher in der Liturgie die Bezugnahme der Lesungen auf den guten Hirten, der seine verlorenen Schafe sucht, auf die Erweckung des Sohnes der Sunamitin, sowie des Sohnes der Witwe von Naim und des Lazarus, auf die Reue der Ehebrecherin, ferner die Oratio super populum in den Ferialmessen, der Traktus Domine non secundum peccata nostra an jedem Montag, Mittwoch und Freitag, häufige prophetische Meßlektionen u. a.

Der Passionssonntag (Judica) bringt eine erste Steigerung des Bußcharakters der Fastenzeit und beginnt zugleich die Betrachtung des Leidens Christi (Passionswoche). Der Christ soll mit dem Herrn büßen und leiden, damit er einst in der Kraft Gottes als neuer Mensch auferstehen möge. Im Brevier werden nunmehr die Kreuzeshymnen des Venantius Fortunatus gebetet, die Lesungen aus Jeremias genommen, die Doxologien Gloria Patri etc. in den Responsorien und im Invitatorialpsalm unterdrückt. In den Temporalmessen wird der Psalm Judica, ferner im Introitus und Lavabo-Psalm das Gloria Patri unterlassen. Endlich werden die Bilder des Gekreuzigten verhüllt.

Eine neue Steigerung bezeichnet die Karwoche (Kara, althochd. = Klage). Es ist die „heilige Woche" (hebdomada sancta), die Woche der Liebe, der Schmerzen und der Vollendung. Sie beginnt mit dem Palmsonntage, dessen Palmenprozession den jubelnden Einzug in Jerusalem, dessen Meßfeier aber wesentlich nur das Leiden Jesu vergegenwärtigt. Mit seinem Herrn und Heiland soll auch der Christ lieben, leiden und vollenden. Am Sonntag, Dienstag, Mittwoch und Freitag wird die Leidensgeschichte Christi nach einem der vier Evangelisten verlesen.

Die höchste Steigerung der Buße und Trauer liegt endlich in der Liturgie der drei letzten Kartage, des Triduum Sacrum, das die älteste, einfachste Form des Stundengebetes und zum Teil auch der Meßfeier bewahrt hat. Im Brevier finden wir alsdann keine Hymnen und kein Invitatorium, nicht die üblichen Einleitungen der Horen und der Lesungen, keine Doxologien am Schluß der Psalmen. Am Schluß der Horen wird der Bußpsalm Miserere gebetet. Am Gründonnerstag (Feria quinta in Coena Domini),

der seinen Namen wahrscheinlich von greinen = weinen führt, da an diesem Tage die öffentlichen Büßer „prostrati et flentes" rekonziliiert wurden (Pontificale Romanum, p. III, de reconciliatione poenitentium), hat die Messe noch am längsten Konzelebration der Priester (daher Kommunion des Klerus), sowie die Verbindung mit Armenspeisungen (und Fußwaschungen) aufrecht erhalten. In den Kathedralen findet während der Gründonnerstagmesse die Weihe der heiligen Öle statt. Auch die Liturgie des Karfreitags hat uns Gebräuche der ältesten christlichen Zeit aufbewahrt: Lesungen aus den Propheten und dem Evangelium, mit Psalmversen und Orationen untermischt, Fürbittgebet für die allgemeinen Anliegen der Kirche, eine Kreuzverehrung mit morgenländischen (vgl. Silvia-Aetheria) und griechischen Bestandteilen (Improperien), die Messe der vorhergeweihten Gaben (missa praesanctificatorum). Dieser Tag galt seit jeher als Tag der größten Trauer in der Kirche (dies amaritudinis, quo ieiunamus. Ambrosius). Der Karsamstag hat die ursprünglich für die Osternacht bestimmte Liturgie übernommen: die Weihe des neuen Feuers, des Weihrauchs und der Osterkerze, wovon jedes in seiner Weise die Auferstehung Christi, seinen Sieg über Finsternis und Tod, versinnbildet, die Lesung von zwölf Prophetien, deren Hauptzweck ehemals die Belehrung der Katechumenen war, die Taufwasserweihe, die in reicher Symbolik die Heiligung des Wassers durch die drei göttlichen Personen beschreibt, sowie Litanei und Messe mit Vesper.

4. **Von Ostern bis Pfingsten.** Ostern ist das rechte Triumphfest des Christentums, das „Fest der Feste". Die Freude über den Sieg, den Christus an diesem Tage errungen hat, da er „durch seinen Tod unseren Tod vernichtete und durch seine Auferstehung unser Leben erneuerte" (Präfation), kommt meist schon in einer Auferstehungsfeier am frühen Morgen zum Ausdruck, ferner im reichen Schmuck des Gotteshauses, im Anzünden der Osterkerze und vieler anderen Lichter, im Segnen der Osterspeisen u. a. Aber nicht nur in äußeren Zeichen, sondern ganz besonders durch eine würdige Kommunion soll der Christ Ostern mit seiner Kirche feiern. Aus Rücksicht auf die Neugetauften, die in ältester Zeit täglich wieder zum Gottesdienst und zur Kommunion erschienen, hat die Kirche die liturgischen Gebete der österlichen Zeit schon seit alters gekürzt. Bei der österlichen Festmesse ist vor allem das Graduale „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat", die jubelnde Sequenz „Victimae paschali laudes", die Wiederaufnahme des freudigen Alleluja und des tröstlichen Gloria bemerkenswert.

Am Weißen Sonntage (Dominica in albis sc. deponendis vestibus), zu dem ehemals die Täuflinge zum letzten Male in ihren weißen Taufgewändern erschienen, findet heute recht passend die Erstkommunion der Kinder statt. Auch die Liturgie der folgenden Tage deutet noch häufig auf die Neugetauften hin; namentlich sind die für die Osterzeit vorgeschriebenen Lesungen aus der Apostelgeschichte ursprünglich zum Unterricht der Täuflinge bestimmt gewesen.

Entsprechend dem biblischen Bericht (Apg. 1, 1–12) ist die kirchliche Gedächtnisfeier der Himmelfahrt Christi am 40. Tage nach Ostern bestimmt, unsern Blick nach oben zu lenken und unsere Herzen mit Verlangen nach dem Himmlischen zu erfüllen. Die durch eine große Feuersbrunst (in der Osternacht 469 unter Bischof Claudius Mamertus) zu Vienne veranlaßten, dem Himmelfahrtsfeste vorhergehenden drei Fast- und Bußtage, gewöhnlich Bitt- oder Rogationstage genannt (litaniae minores), sollen zu eifrigem Gebet um Abwendung allgemeiner Plagen anregen, wobei passend der Feldfrüchte gedacht zu werden pflegt.

Pfingsten (πεντηκοστή), der Stiftungstag der Kirche in Jerusalem, ist das Fest des Hl. Geistes, der bezeugt, daß die frohe Botschaft des Evangeliums für alle Völker bestimmt ist. In der Messe gibt die Pfingstsequenz Veni sancte Spiritus mit herrlichen Worten dem Verlangen nach seiner Gnade Ausdruck. Die liturgischen Eigentümlichkeiten der österlichen Zeit schließen am Samstag nach Pfingsten.

5. **Die übrige Zeit des Kirchenjahres.** Die gewöhnlichen Sonntage nach Pfingsten (Dominicae per annum) besitzen erst seit Pius V die heutige Ordnung der Offizien und Meßformulare. Abgesehen vom letzten Sonntage sind ihre liturgischen Gebete und Lesungen recht allgemein; die Evangelien entwickeln die Manifestationen Christi durch Wunder und Lehren, die Episteln geben Einzelanweisungen für das innere Leben aus den Briefen der Apostel, die Gesangesteile enthalten oft recht eindringliche Bittgebete um die göttliche Hilfe. So leiten sie nur im allgemeinen zur Fortentwicklung des geistigen Lebens mit den Gnaden des Hl. Geistes an.

Am ersten Sonntag nach Pfingsten findet das durch Bischof Stephan von Lüttich (903–920) in seiner Diözese eingeführte, später allgemein verbreitete Fest der hh. Dreifaltigkeit statt. Es soll, wie ja auch seine Lage nach Pfingsten andeutet, für die Hauptfeste zu Ehren der einzelnen göttlichen Personen, Weihnachten, wo uns die Liebe des Vaters den Sohn geschenkt hat, Ostern, wo der Sohn das Erlösungswerk vollbrachte, und Pfingsten, wo der Hl. Geist in Feuerkraft das Werk der Heiligung begann, einen gewissen Ab-

schluß, einen Akt gemeinsamer, dankender Huldigung, bilden und zur Sühne aller Unterlassungen oder Nachlässigkeiten dienen, die in der Verehrung des dreieinigen Gottes an den übrigen Gottesfesten geschehen sind. Offizium und Messe sind mit den höchsten Lobpreisungen der hh. Dreifaltigkeit angefüllt.

Dem Fronleichnamsfeste liegt der Gedanke zugrunde, daß die h. Eucharistie einer besonderen Festfeier bedarf, da die äußere Feier der Einsetzung des allerheiligsten Altarsakramentes am Gründonnerstag durch den Trauercharakter der Karwoche behindert wird. Zuerst führte die Diözese Lüttich, veranlaßt durch eine Vision der h. Juliana von Lüttich († 1258), ein eigenes Offizium zu Ehren des h. Altarsakramentes ein. Papst Urban IV, der früher Archidiakon in Lüttich gewesen war, ließ durch den h. Thomas von Aquin 1263 ein neues Offizium mit kunstvollen Responsorien und Hymnen verfassen; dann schrieb er (1264) die Feier des Festes am Donnerstag nach der Pfingstoktav für die ganze Kirche vor. Fest und Prozession wollen alle Gläubigen zu einer möglichst freudig-feierlichen Verehrung Jesu Christi im h. Altarsakramente vereinen, wie der Hymnus Sacris solemniis iuncta sint gaudia und der häufige Gebrauch des Alleluja bezeugen, und für die Nachlässigkeiten, die bei der täglichen Verehrung des heiligsten Sakramentes in jeder Messe etwa begangen worden sind, einige Sühne leisten („quatenus in eo, quod in aliis missarum officiis circa sollemnitatem est forsitan praetermissum, devota diligentia suppleatur et fideles ... id, quod in ipsis missarum sollemniis ... ex negligentia vel fragilitate humana minus plene gesserint, tunc attente in humilitate spiritus et animi puritate restaurent“. Einführungsbulle Urbans IV).

Am Freitag nach der Fronleichnamsoktav wird das Fest des h. Herzens Jesu gefeiert. Die Verehrung des göttlichen Herzens Jesu, schon im Mittelalter gebräuchlich, aber besonders durch die Visionen der sel. Margareta Maria Alacoque, Nonne zu Paray-le-Monial († 1690), gefördert, will für die Lieblosigkeit der sündhaften Menschen Sühne leisten; daher stellt auch die Liturgie des Herz-Jesu-Festes die unendliche Liebe und Barmherzigkeit des leidenden, sein Fleisch und Blut den Menschen zur Speise hinterlassenden Erlösers unter dem Symbole seines Herzens den Gläubigen zur Betrachtung vor.

Die erste Bedeutung der Quatembertage (Quatuor tempora) ist die als hervorragender Fasttage. Zugleich gelten sie seit ältester Zeit als Dankfeiern für die Ernte, sowie seit Papst Gelasius (492–496) als Weihezeiten. Aus der letzteren Bestimmung leitet sich die Auf-

forderung der Kirche her, gerade diese Tage zu eifrigem Gebet um gute Priester, um Arbeiter für den Weinberg des Herrn, zu benutzen.

Papst Gregor VII hat ihre Termine in der heutigen Weise fixiert, wie sie das Distichon anzeigt:

Post Luciam, Cineres, post sanctum Pneuma Crucemque
Tempora dat quatuor — feria quarta sequens.

Die größeren Heiligenfeste, die über das Kirchenjahr zerstreut sind (Geburt Johannes des Täufers, Peter und Paul, Mariä Geburt, Mariä Himmelfahrt u. v. a.) sollen uns mit Dank gegen Gott erfüllen, der seine auserwählten Diener mit so hohen Gaben und Gnaden beschenkt hat, zugleich aber auch ermuntern, deren erhabenes Tugendbeispiel nachzuahmen.

Zur Zusammenfassung der ganzen Heiligenverehrung gegen Schluß des Kirchenjahres hat die Kirche das Fest „Allerheiligen" geschaffen (1. November). Seine ursprüngliche Bedeutung ist die eines Kirchweihfestes. In Rom hatte nämlich Papst Bonifaz IV 610 den Tempel des Pantheon der allerseligsten Jungfrau Maria und allen Märtyrern geweiht, mit vielen Reliquien aus den Katakomben bereichert und dadurch ein Herbeiströmen großer Pilgerscharen zum Jahresgedächtnis dieser Einweihung hervorgerufen. Als später dieser Gedächtnistag auf den 1. November verlegt und zum Festum omnium sanctorum erweitert wurde (835), erhielt er die Bedeutung eines Sühnefestes, das für alle an den einzelnen Heiligenfesten begangenen Nachlässigkeiten durch um so größere gemeinsame Huldigung Ersatz leisten soll.

Der Allerseelentag (Commemoratio omnium fidelium defunctorum, am 2. November), der zuerst vom h. Odilo von Cluny im Jahre 998 für die Klöster seines Ordens eingeführt und dann nach und nach vom Weltklerus angenommen wurde (zu Rom erst im 14. Jahrhundert), lenkt unsern Blick von der triumphierenden Kirche zur leidenden hin. An ihm dürfen von jedem Priester drei h. Messen zelebriert werden, um möglichst vielen Abgestorbenen den Segen des h. Opfers zuwenden zu können. Liturgisch ist der Allerseelentag durch ein eigenes Offizium ausgezeichnet, das mit der Totenvesper nach der zweiten Vesper des Allerheiligenfestes beginnt. Am Nachmittage des Allerheiligenfestes sind auch vielfach besondere liturgische Feiern auf den Friedhöfen üblich.

Der letzte Sonntag des Kirchenjahres bildet einen passenden Abschluß für die Betrachtung des göttlichen Heilswirkens, indem seine Liturgie die Schrecken und Freuden der Vergeltung am Jüngsten Tage schildert.

II. Besondere Liturgik.

Erster Abschnitt.

Liturgik des Gebetes.

Literatur: F. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrhunderten. Tübingen 1871; Das Gebet nach der Hl. Schrift und nach der monastischen Tradition. Mainz 1896; F. Cabrol, Livre de la prière antique[4]. Paris 1900 (übersetzt durch G. Pletl unter dem Titel „Die Liturgie der Kirche". Kempten 1906); E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901; K. Michel, Gebet und Bild. Leipzig 1902; H. Kreuzberg, Das Gebet[3]. Mainz 1905; E. Norden, Agnostos Theos (darin: Untersuchungen zur Stilgeschichte der Gebets- und Prädikationsformen). Leipzig 1913; J. Döller, Das Gebet im Alten Testamente. Wien 1914; A. Greiff, Das Gebet im Alten Testamente. Münster 1915; Fr. Heiler, Das Gebet. München 1918; N. Gihr, Gedanken über katholisches Gebetsleben. Freiburg 1918.

§ 21.

Das Gebet im allgemeinen.

1. Begriff. Gebet ist jede Erhebung des Herzens zu Gott, mag dieselbe nur in Gedanken und Gefühlen bestehen oder zugleich auch in Worten ihren Ausdruck finden. Der Zweck des Gebetes kann sein, Gott als den höchsten Herrn anzuerkennen, d. h. ihn anzubeten, Gott zu loben wegen seiner herrlichen Eigenschaften, ihm für seine Güte Dank auszusprechen oder ihn um eine Gnade zu bitten. Der Betende verweilt also nicht bloß denkend bei Gott wie etwa ein Studierender, sondern erweckt zugleich Gefühle der Demut, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Liebe, Sehnsucht, Reue o. dgl. in seinem Herzen, damit in seinem Innern ein lebendiger Verkehr mit Gott entstehe. Gerade in diesem Zwiegespräch des endlichen mit dem unendlichen Geiste, im inneren Verkehr des Menschen mit Gott, seinem Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher, ist das Wesen des christlichen Gebetes zu suchen.

2. Notwendigkeit. Ohne Beten kann ein religiöses Leben nicht gedacht werden. Wenn die Seele den übernatürlichen Lebensverkehr mit Gott nicht mehr pflegt, so erlischt der religiöse Sinn

und damit das höhere Leben der Seele. Daher wird das Beten gern als „Atemholen der Seele“ bezeichnet. Es ist nämlich

a) ein notwendiges Gnadenmittel. Wenn Gott auch einige Gnaden, ohne daß wir ihn darum bitten, verleiht, so will er doch, daß wir seine ferneren Geschenke wenigstens der gewöhnlichen Ordnung nach erst erhalten, nachdem wir im Gebet unser Verlangen nach ihnen und so die Wertschätzung der Gnade kundgegeben haben. Überall, wo wir der Gnade bedürftig sind, sind wir also auch des Gebetes bedürftig, insbesondere nach tiefem Fall in Sünde, um die Verbindung mit Gott wieder anzuknüpfen, ferner in Versuchungen und schwierigen Lagen des Lebens, um Trost, Stärke und Erhebung der geistigen Kräfte zu erlangen, endlich ganz allgemein, um im Guten bis zum Tode beharrlich zu bleiben (Augustinus, De don. persev. 16, 39). Die Kirche pflegt der Wirkung des Gebetes in der Samstagsvesper mit den Worten Ausdruck zu geben: Vespertina oratio ascendat ad te, Domine: Et descendat super nos misericordia tua (Vers. post hymn.).

b) Beten ist pflichtmäßiger Dienst (servitium, famulatus). Der Herr des Lebens kann und muß von seinen vernünftigen Geschöpfen verlangen, daß sie ihn als das anerkennen, was er ist, d. h. als den letzten Grund aller Dinge, daß sie ihn demgemäß anbeten, ihn loben und lieben, ihm Dank für die bisher verliehenen Gaben und Bitte um neue Gnaden vortragen. Dementsprechend befiehlt Christus das tägliche Beten des Vaterunsers mit den Worten: „So sollt ihr beten usw.“ (Mt. 6, 9 ff.), ermahnt: „Betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet“ (Lk. 22, 40), verheißt: „Bittet, und es wird euch gegeben werden“ (Lk. 11, 9). In ähnlicher Weise wiederholt die Hl. Schrift die Forderung des Gebetsdienstes: „Betet ohne Unterlaß“ (1 Thess. 5, 17).

3. Gebetsleben und Arten des Gebetes. Wie sich das innere religiöse Leben des Menschen im Gebete ausprägt, so empfängt es ebendaher seine Nahrung. Alsdann durchdringt es als Gebetsleben das irdische Berufsleben des Christen, idealisiert sein materielles Schaffen, heiligt und verklärt gleichsam sein Denken und Tun.

Zum Teil erfolgt Beten in rein inneren Akten, zum Teil sucht es als mündliches Gebet nach sinnfälliger Äußerung in bestimmten Worten oder Formeln.

a) Das mündliche Gebet ist zugleich ein Akt der äußeren Gottesverehrung, indem der Mensch nicht nur mit den Kräften der Seele, sondern auch mit dem Leibe als ihrem Werkzeuge Gott den schuldigen Tribut zollt. Daher wird das mündliche Gebet von der

Kirche beim öffentlichen Gottesdienst wie auch beim Breviergebet der Priester bevorzugt. Es erleichtert zudem die Vereinigung vieler Gläubigen im Gebete, unterstützt die gegenseitige Erbauung, steigert die andachtsvolle Teilnahme und erhöht das Vertrauen. Durch seine ausgewählten Worte, die nicht selten in poetische Formen gefaßt sind, fesselt es den Geist, rührt es das Herz und regt es zu heilsamen Entschließungen an. Es ist der natürlichste Ausdruck heftiger, religiös gesteigerter Gemütsbewegung (Thomas v. Aquin, S. th. 2, 2 q. 83 a. 12).

b) Die Betrachtung im engeren Sinne (meditatio, contemplatio) besteht darin, daß man irgendeine göttliche Wahrheit oder ein Religionsgeheimnis im Geiste ernstlich erwägt und damit fromme Anmutungen des Herzens, sowie gute Entschließungen und Vorsätze verbindet. Der Betrachtende sucht aus einer geoffenbarten göttlichen Wahrheit praktische, sittliche Forderungen zu gewinnen, die er in der Anwendung (applicatio) auf sein eigenes Ich überträgt. So beschaut und bespiegelt er im Lichte der aus Gott stammenden Wahrheiten, also im Lichte Gottes, sich selbst, um zu erkennen, inwieweit jenes Licht in seine Seele gedrungen und Gottes Wille für ihn Gesetz und Lebensregel geworden ist. Daher ist das betrachtende Gebet ein vorzügliches Mittel der Vollkommenheit. Es war die Lieblingsbeschäftigung aller Heiligen, ist jedoch auch den gewöhnlichsten Verstandeskräften angemessen.

Sehr nutzbringend ist es, das mündliche Gebet durch betrachtendes zu unterbrechen, indem man den Wortlaut des Gehörten oder Gelesenen einige Zeit hindurch erwägt, damit er in dem besser vorbereiteten Boden des Herzens Wurzeln schlage. Auch ist es möglich, zugleich mit mündlichem Beten eine selbständige Betrachtung auszuführen. So gibt die Kirche beim Breviergebet oft Gedanken an, die zum betrachtenden Verweilen während des mündlichen Vortrags anderer Gesänge (Psalmen, Kantika) dienen sollen. In ähnlicher Weise werden die Worte des Rosenkranzgebetes von selbständigen Betrachtungsgedanken begleitet.

Gemäß den oben erwähnten Zwecken wird das Gebet in Anbetungs-, Lob-, Dank- und Bittgebet eingeteilt. Naturgemäß gehen diese verschiedenen Arten gern ineinander über. So reiht sich z. B. im Tedeum an die Lobpreisungen durch die Erwähnung der Menschwerdung alsbald das Gefühl des Dankes und dann die Bitte um Verleihung der Seligkeit.

Wie nicht nur vereinzeltes, sondern auch gemeinsames Privatgebet (vgl. Mt. 18, 20: „Wo zwei oder drei in meinem

Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen") notwendig ist, so bedarf die Kirche als Gemeinschaft zur öffentlichen Pflege christlichen Lebens auch eines öffentlichen, offiziellen oder liturgischen Gebetes. Im liturgischen Gebet prägt sich das religiöse Leben der ganzen kirchlichen Gemeinschaft aus. Daher ist es passend, daß sich ihm das private religiöse Leben des einzelnen Gläubigen möglichst anschließe und von da seine Nahrung schöpfe. Zum vollkommenen Anschluß an das liturgische Gebet der Kirche kann der Christ die kirchlichen Gebetsworte, vielleicht in einer sinngemäßen Übersetzung, gebrauchen. Dadurch macht er sein Privatgebet gehaltvoller, objektiver und lenkt am sichersten die segensreichen Wirkungen, die mit dem Dienst der Liturgie verbunden sind, auf sich herab. So wird ihm auch am ehesten ein Mitleben des Kirchenjahres, seiner Feste und Festzeiten, zur Stärkung seiner Seele für den Kampf des Lebens möglich sein.

1. Kapitel.

Einzelne Gebetsformeln.

Literatur: Jos. Hensler, Das Vaterunser. Text- und literarkritische Untersuchungen: Neutest. Abhandl. hrsgg. von Meinertz IV, 5. Münster 1914; O. Dibelius, Das Vaterunser. Gießen 1903; Th. Esser, Geschichte des Englischen Grußes: Histor. Jahrb. d. Görresgesellsch. V (München 1884) S. 88–116; M. Wolter, Psallite sapienter! Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebetes und der Liturgie[3]. 5 Bde. Freiburg 1904–1907; Val. Thalhofer, Erklärung der Psalmen mit besonderer Rücksicht auf den liturgischen Gebrauch im römischen Breviere[8]. Regensburg 1914; Adalb. Schulte, Die Psalmen des Breviers nebst den Kantika[2]. Paderborn 1917; C. Marbach, Carmina scripturarum. Sammlung und Nachweisung aller Stellen der Hl. Schrift, die als Antiphonen, Responsorien usw. in liturgischen Büchern Eingang fanden. Straßburg 1907; H. Samson, Die Allerheiligenlitanei. Paderborn 1894; A. de Santi, Le litanie lauretane. Rom 1897 (deutsch von J. Nörpel, Paderborn 1900); Jos. Braun, Ursprung der lauretanischen Litanei: Stimmen aus Maria-Laach LVIII 418 ff.; Nik. Paulus, Die Einführung der lauretanischen Litanei in Deutschland: Innsbrucker Zeitschrift XXVI 574 ff.; Guido M. Dreves und Cl. Blume, Hymnologische Beiträge d. i. Quellen und Forschungen zur Geschichte der lateinischen Hymnendichtung. 3 Bde. Leipzig 1897–1901; Dieselben, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung. 2 Bde. Leipzig 1909; Dreves, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern. Kempten 1908; Adalb. Schulte, Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missales[3]. Paderborn 1918; R. Rieger, Die h. Kirchenväter im Brevier. Regensburg 1911; N. Gihr, Die Sequenzen des römischen Meßbuches[2]. Freiburg 1900; Ad. Reiners, Die Tropen, Prosen und Präfationsgesänge. Trier 1884; W. B. Bäumker (zusammen mit K. S. Meister und Gotzen), Das katholische deutsche Kirchenlied. 4 Bde. Freiburg 1862–1911; M. Schneiderwirth, Das katho-

lische deutsche Kirchenlied unter dem Einflusse Gellerts und Klopstocks. Münster 1908. – Die umfangreiche Literatur über die Glaubensbekenntnisse siehe bei B. Dörholt, Das Taufsymbol der alten Kirche. Paderborn 1898, K. Künstle, Antipriscilliana. Freiburg 1905 und O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur[2] I. Freiburg 1913, S. 80 ff.

§ 22.
Vaterunser und Englischer Gruß.

1. Die vorzüglichste, inhaltreichste und wirksamste aller Gebetsformeln, Muster und Vorbild aller übrigen christlichen Gebete ist das Vaterunser, das Gebet des Herrn (oratio dominica), das in der alten Kirche mit Vorzug auch das Gebet der Gläubigen (oratio fidelium) genannt wird.

Geschichtlich reicht sein Gebrauch bis in die Tage des Herrn selbst hinauf, da ja die Hl. Schrift berichtet, wie Christus es seine Jünger gelehrt und den Christen zur Pflicht gemacht habe (Mt. 6, 5 – 13; Lk. 11, 2 – 4). Sowohl die Didache (c. 8) wie auch die Apostolischen Konstitutionen (VII, 24; VIII, 40) schreiben vor, es täglich dreimal zu beten. Namentlich wurde es seit jeher mit größter Feierlichkeit bei der Messe gebetet. Daher bildete auch die Erklärung des Vaterunsers einen wichtigen Bestandteil des Vorbereitungsunterrichtes auf die Taufe. Noch das ganze Mittelalter hindurch wurde den Eltern und den Paten dringend eingeschärft, die getauften Kinder, sobald sie hinreichende Verstandeskräfte besäßen, das Vaterunser wie das Glaubensbekenntnis und die zehn Gebote zu lehren.

Inhaltlich bezeichnet bereits Tertullian (De orat. c. 1 u. 10) das Vaterunser als ein Kompendium der Sittenlehre und als kurzen Inbegriff des ganzen Evangeliums (breviarium totius evangelii). Es kann passend zum Ausdruck aller möglichen Gebetsintentionen benutzt werden, denn seine sieben Bitten umfassen alles für Menschen Begehrenswerte.

Auf eine Anrede an den himmlischen Vater, die der von Jesus so oft, namentlich in der Bergpredigt, vorgetragenen Lehre von der Gotteskindschaft des Christen entspricht, die zum kindlichen Vertrauen und zur Hoffnung auf die himmlischen Güter anregt (vgl. Röm. 8, 15 u. Gal. 4, 6 f.), folgen zunächst drei Bitten um die Vermehrung der Ehre Gottes, und zwar um Heiligung des Gottesnamens (vgl. Jo. 17 u. 12, 28), um Ausbreitung des göttlichen Reiches (der Kirche, des Gnadenreiches und der himmlischen Seligkeit), sowie um Erfüllung des göttlichen Willens (vgl. Mt. 26, 42), zuletzt vier Bitten um die Vermehrung des menschlichen Wohles, nämlich um tägliche Speisung, Befreiung von drückender Seelenschuld, Be-

wahrung vor neuem Fall in Sünde und Behütung vor dem Bösen im allgemeinen. Die Brotbitte wurde schon früh (Cyprian, De orat. c. 18) auch auf die eucharistische Speise bezogen. Mannigfache Auslegungen sind möglich. Augustinus findet z. B. im ganzen Gebet Glaube, Hoffnung und Liebe, ferner die acht Seligkeiten, die Hauptfrüchte und die Hauptbedingungen der würdigen Kommunion wieder, der h. Bonaventura deutet die ersten drei Bitten auf die göttlichen, die vier letzten auf die sittlichen Tugenden.

Formell ist die große Einfachheit, Kürze des Ausdrucks und Klarheit der Gedankenordnung zu beachten. Noch verrät sich deutlich der Charakter der semitischen (aramäischen) Ursprache in der Voranstellung des Verbums bei den drei ersten Bitten. Das „Amen" (= es geschehe) ist eine bestätigende Beifügung der Kirche, die man dem alttestamentlichen Gebrauche (אָמֵן fürwahr, vgl. Ps. 105) entlehnt hat. Schon in der Didache (c. 8) wurde die Schlußbitte zu einer Schlußdoxologie erweitert: „denn dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit" (ohne Amen), offenbar in Nachbildung des letzten Gebets Davids (1 Chron. 29, 10 u. 11). Eine ähnliche Schlußformel haben die Protestanten aus dem zur Zeit Luthers geltenden textus receptus übernommen. In der katholischen Liturgie wird dagegen gewöhnlich nur mit Amen geschlossen. Allein in den Nokturnen der Matutin ist ein feierlicherer „Abschluß", absolutio genannt, sowie in der Messe eine den Gedanken der letzten Bitte näher bestimmende Einschaltung (embolismus, ἐμβολισμός) gebräuchlich.

2. Dem Vaterunser wird vom katholischen Volk regelmäßig sowie in der Liturgie vor Beginn der einzelnen Horen und am Schluß des ganzen Offiziums ein Gebet zur Verehrung Mariä, der sog. Englische Gruß, beigefügt.

Der Ursprung dieses Gebetes geht nur insofern auf die Hl. Schrift zurück, als die Grußworte des Engels und der Elisabeth (Lk. 1, 28 u. 42) seine vorzüglichsten Bestandteile bilden. Wir finden diese beiden begeisterten Lobpreisungen der Gottesmutter zuerst als Gebetsworte miteinander vereinigt in der sog. Liturgie des h. Jakobus (ed. Swainson 290), sodann im Antiphonar Gregors d. Gr. als Offertorium der Messe des 4. Adventssonntags. Seit dem 11. Jahrhundert wurden sie, in die Volkssprachen übersetzt, zum beliebten Volksgebet. Namentlich scheint der Dominikanerorden die Verbindung des Ave Maria mit dem Pater noster weit verbreitet zu haben. Der gewöhnliche Schluß lautete damals einfach Amen oder Jesus Christus Amen. Da nun hiergegen die Einwendung erhoben wurde, daß ein Gebet auch immer eine Bitte enthalten müsse,

fügte man später kurze Bitten ein, z. B. Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis peccatoribus. Die Erweiterung nunc et in hora mortis nostrae, die um eine glückliche Sterbestunde bittet, scheint aus der Franziskanerpredigt des 14. Jahrhunderts zu stammen, bei der das Ave Maria am Schluß des Exordiums in dieser Form laut vorgebetet wurde.

Der Inhalt des Englischen Grußes stellt sich nunmehr deutlich als Lob- und Bittgebet dar, als Lobpreisung Mariä wegen ihrer hohen Begnadigung, Auserwählung, Jungfräulichkeit und Mutterschaft, als zuversichtliche, im Vertrauen auf ihre erhabene Mutterwürde sich gründende Bitte um Hilfe in allen Nöten, besonders in der Sterbestunde. So fügt das Ave Maria der liturgischen Berufung auf Christus als den einzigen gottmenschlichen Mittler die volkstümliche Anrufung Mariä als der den Sohn unterstützenden, fürbittenden Helferin an.

Formell herrscht im ersten Teile der biblische Sprachcharakter, im zweiten die Innigkeit des mittelalterlichen Volksgebetes vor. Bei der Übersetzung in die Landessprache hat Süddeutschland die ältere Bezeichnung „arme Sünder" statt „Sünder" und „Absterbens" statt „Todes" bis heute beibehalten.

§ 23.

Einleitungs- und Schlußformeln.

1. Gebetsworte zur Selbstbezeichnung mit dem Kreuze. Wie bereits oben (S. 29 f.) bemerkt, pflegten die Christen zu Beginn wichtiger Geschäfte sich seit ältester Zeit mit einem Kreuze zu bezeichnen, um sich dadurch unter den Schutz Christi zu stellen und sich seiner Gnaden teilhaftig zu machen. Auch zu Anfang des Gebetes bedurfte man des göttlichen Gnadenbeistandes. So begegnen wir schon früh der Kreuzbezeichnung vor dem Gebete und am Schluß der Gebete. Da diese Sitte vielleicht zunächst als private Nachahmung der in der Taufe liturgisch ausgeführten Kreuzbezeichnung entstand, wurde sie vorwiegend mit einer der Tauffformel nachgebildeten trinitarischen Anrufung verbunden. Der Sinn der Formel „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, Amen" ist also: Indem ich das sinnenfällige Kreuzzeichen mache und mich auf die hh. Dreifaltigkeit, auf deren Namen ich getauft bin, berufe, suche ich die Gnade Christi, die zugleich Gnade des Dreieinigen ist, auf meine Gebete herabzuziehen. Indem ich das Kreuzzeichen am Schluß der Gebete wiederhole, suche ich die Wirk-

samkeit des mit der Gnade Christi und des dreieinigen Gottes nunmehr recht vollendeten Gebetes für die spätere Zeit zu sichern.

Die Verteilung der Worte weist beim sog. großen Kreuzzeichen auf den Vater als den Ursprung des Sohnes hin (die Stirn gilt als Ausgangspunkt des Gedankens), auf die Herabkunft des Sohnes zur Erde (der Logos ist der ausgesprochene Gedanke des Vaters) und auf die mit gnadenvoller Kraft stärkende (Schultern = Sitz und Sinnbild der Stärke), aus der Sünde (linke Seite) zur Gerechtigkeit (rechte Seite) führende, zwischen Vater und Sohn vermittelnde Liebe des Hl. Geistes hin. Beim kleinen Kreuzzeichen erfolgt die Nennung des Sohnes bei Bekreuzung des Mundes (der Sohn ist das wesensgleiche Wort des Vaters) und des Hl. Geistes bei Bekreuzung der Brust (der Hl. Geist ist die wesenhafte Liebe, als deren spezifisches Organ das Herz gilt). Nach Sikard von Cremona (Mitrale 3, 4) soll die Berührung der Stirn daran erinnern, daß wir uns des Glaubens an den Gekreuzigten nicht schämen, die Berührung des Mundes, daß wir diesen Glauben öffentlich bekennen, und die Berührung der Brust, daß wir ihn im Herzen bewahren wollen.

Andere Formeln zur Kreuzbezeichnung bringen teils nur eine Anrufung des göttlichen Schutzes (Deus, in adiutorium meum intende etc.; Adiutorium nostrum in nomine Domini etc.), teils eine Lobpreisung der hh. Dreifaltigkeit (Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto etc.), teils eine Zuwendung göttlichen Segens (Benedictio Dei omnipotentis Patris etc.; Pax et benedictio Patris etc.) zum Ausdruck.

2. Einleitungsformeln des Stundengebetes. Zur privaten Vorbereitung liturgischen Gebets wird eine mit Aperi beginnende Formel empfohlen (nicht geboten). Sie erfleht in sinniger Weise Gottes Beistand, um das Herz von verkehrten Gedanken zu befreien, den Verstand mit Licht und das Gemüt mit Liebe zu erfüllen, auf daß der Gebetsdienst digne, attente ac devote verrichtet und der Erhörung würdig werde. Eine Vereinigung mit der Gebetsintention Christi schließt sich an.

Dann läßt die Kirche das eigentliche Offizium mit stiller Verrichtung des Vaterunsers, des Englischen Grußes und vor der Matutin und der Prim, also zu Anfang des Nacht- und des Tagesoffiziums, auch mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis beginnen. Sie hält diese vorzüglichsten Gebetsformeln wohl für besonders geeignet, uns Gottes Gnadenbeistand zur Erhaltung der Andacht zu erlangen.

Nunmehr wird laut mit der Bitte um göttliche Hilfe Deus, in adiutorium meum intende: Domine, ad adiuvandum me festina begonnen. Es ist der Anfang des Psalmes 69, dem sogleich die Doxologie Gloria Patri mit dem Freudenruf der Kirche Alleluia (= Lobet den Herrn, in der Septuagesimalzeit durch das inhaltlich gleiche Laus tibi, Domine, rex aeternae gloriae ersetzt) folgt. Die einleitende Bitte Deus in adiutorium stand bei den Aszeten der altchristlichen Zeit in hohen Ehren: man fand in ihr die religiösen Gefühle der Demut, Wachsamkeit, Zuneigung und Liebe, des Vertrauens und heilsamer Furcht vor Nachstellungen des bösen Feindes ausgedrückt (Cassian Collat. 10, 10). Daher wurde sie durch die Regel Benedikts (c. 9) für alle Horen vorgeschrieben. Die beigefügte Lobpreisung der hh. Dreifaltigkeit und Alleluja leiten passend zum Gotteslob, dem hauptsächlichsten Inhalte des Stundengebetes, über.

3. Schlußformeln. Die Grundidee des kirchlichen Stundengebetes „Gottes Lob über alles" zuckt am Schlusse jeder Gebetsstunde gleichsam noch einmal auf, indem die hebräische Formel Alleluja durch die entsprechende lateinische Benedicamus Domino wiederholt wird. Der Betende nimmt sich vor, wenn er auch für einige Zeit den aktuellen Gebetsverkehr mit Gott unterbrechen muß, doch die virtuelle Gebetsstimmung mitzunehmen und in allen Tageswerken Gott zu verherrlichen. Der Chor spricht alsdann freudig Gott Dank für die gewährte Gnadenhilfe aus: Deo gratias! Statt ehemals längerer Fürbittgebete für die Abgestorbenen wird heute nur noch eine kurze Bitte Fidelium animae etc. beigefügt, sodann ein stilles Vaterunser mit den laut gesprochenen Worten Dominus det nobis suam pacem: Et vitam aeternam. Amen.

Aus der Übung, dem Chorgebete Volksandachten anzuschließen, sind einige weitere Schlußformeln des liturgischen Gebets hervorgegangen, die sog. Großen Marianischen Antiphonen. Es sind Huldigungsgrüße an die Gottesmutter, verbunden mit eindringlichen Bitten, von großer Kraft des Ausdrucks, schwungvoller Rhythmik und gesanglicher Schönheit.

a) Für die Advents- und Weihnachtszeit ist das Alma redemptoris mater bestimmt, aus sechs Hexametern zusammengesetzt, gedichtet vermutlich von Hermannus Kontraktus (Mönch zu Reichenau, † 1054). Es ist ein Hilferuf an die hehre Mutter des Erlösers als die „offene Himmelspforte" und den „Meeresstern", der allen, die auf dem wogenden Meere der Zeit daherfahren, Rettung verkündet.

b) Von Mariä Lichtmeß bis zum Mittwoch der Karwoche wird ein neuer, in zwei Strophen gegliederter, mit Reimen geschmückter Lobspruch Mariä gebetet, das Ave regina coelorum, dessen Verfasser gänzlich unbekannt ist. Er huldigt mit einer Art heiliger Melancholie der gleichsam zum Himmel entschwebenden Gottesmutter und empfiehlt sich ihrer mütterlichen Fürbitte.

c) Das für die österliche Zeit bestimmte Regina coeli läßt uns die Osterfreude Mariä mitempfinden. Es geht auf sehr alte Zeit zurück, nach einer Legende, die Durandus (Rationale 6, 89, 3) berichtet, sogar auf die Tage Gregors d. Gr. Damals habe man in einer österlichen Prozession, an der der Papst teilnahm, Engel die Anfangsworte singen hören, worauf Gregor selbst die Schlußbitte Ora pro nobis Deum, alleluia beigefügt habe.

d) Für den größten Teil des Jahres dient das Salve regina, als dessen Verfasser ebenfalls Hermannus Kontraktus gilt. Es findet sich bereits im Gebrauch der Hofkapelle Ludwigs IX als feierlicher Abschluß der täglichen Komplet und fand schnell die weiteste Verbreitung. Nach einer Legende soll an dieses Lobgebet der h. Bernhard von Clairvaux, als er zur Kreuzzugspredigt in den Dom zu Speyer einzog, die Schlußworte O clemens etc. gefügt haben. Im 13. Jahrhundert wurde es allgemein vorgeschrieben. Im 15. und 16. Jahrhundert fand es zahlreiche Übersetzungen und ging bald in die Kirchenlieder des Volkes über. Inhaltlich preist es mit vielen Ruhmestiteln die Himmelskönigin, deren Milde und Güte uns Trost im Leben und Sterben sowie Freude in der Ewigkeit spenden möge.

An jede der Großen Marianischen Antiphonen schließt die Kirche passende Versikeln und Orationen, sowie zuletzt den Abschiedswunsch Divinum auxilium maneat semper nobiscum. Amen.

Als private danksagende Aufopferung wird das Ablaßgebet Sacrosanctae empfohlen. Es bezeichnet das soeben vollendete Offizium als Gebetsdienst, der stellvertretend für die gesamte Kreatur dem dreieinigen Gott, dem Gottmenschen Jesus Christus, seiner Mutter Maria und allen Heiligen gewidmet wird.

§ 24.

Psalmen und Kantiken.

1. Psalmen (ψαλμός = Lied zum Saitenspiel) werden jene lyrischen Gesänge des Alten Testamentes genannt, deren Rhythmus hauptsächlich im Parallelismus der Gedanken besteht. Jede zweite

Vershälfte bildet bei ihnen eine Art Widerhall zum Gedanken der ersten Vershälfte.

Die älteste Kirche hat den Gebrauch des Psalmengebetes sicherlich von Christus und den Aposteln übernommen; erwähnen doch Matthäus und Markus (Mt. 26, 30; Mk. 14, 26) übereinstimmend den „Lobgesang", den der Herr mit seinen Jüngern zum Abschluß des Ostermahles gesprochen habe, offenbar den damals bei den Juden üblichen rituellen Psalm, sowie das Gebet Christi am Kreuze, das den Anfang des 21. Psalmes bildet: „Gott, mein Gott, wie hast du mich verlassen" (Mt. 27, 46; Mk. 15, 34). Auch mahnt der Apostel Paulus wiederholt (Eph. 5, 19; Kol. 3, 16) die Gläubigen, Gott dem Herrn Psalmen wie andere geistliche Lieder darzubringen. Sobald daher in der ältesten Kirche liturgischer Gesang eingerichtet wurde, bildete das Psalterium den Hauptbestandteil. Anfangs beteiligte sich das ganze Volk am Psalmengesang. Mönche und Kleriker, sowie Knaben und Mädchen, die sich dem Dienste Gottes weihen wollten, lernten die Psalmen auswendig. Nach Cassian (De inst. coen. l. 2, c. 2; Migne P. l. 49, 77) pflegten manche orientalische Mönche im Nachtoffizium 20 bis 30, ja noch mehr Psalmen zu singen. Die Kirche Mailands betete alle 150 Psalmen im Verlauf von 14 Tagen. Die Regel des h. Benedikt (c. 18) sowie der Gebrauch der römischen Kirche verteilten jedoch das ganze Psalterium auf eine Woche, was die allgemeine Kirche bis zur Gegenwart für ihr amtliches Gebet beibehalten hat. Nach der Neuordnung des Breviers durch Papst Pius X in der Konstitution Divino afflatu (1. November 1911) werden die Psalmen 1 – 108 (mit Auslassungen) zur Matutin, 109 – 144 (mit Auslassungen) zur Vesper, 145 – 150 sowie die früher übergangenen Psalmen zu den Laudes und den Kleinen Horen benutzt.

Der überragende Gebrauch der Psalmen im christlichen Chorgebet erklärt sich auch aus ihrem Inhalt. Das Psalterium enthält in herrlicher Vereinigung alle Akte der wahren Gottesverehrung: Anbetung, Lob, Dank und Bitte. Schon der erste Psalm zu Beginn jeder Matutin Venite exultemus Domino (Ps. 94) gibt der Anbetung Ausdruck. Das Lob Gottes kehrt in allen Laudespsalmen und in den Vesperpsalmen höherer Feste ständig wieder. Mit dem Dankpsalm 97 Cantate Domino canticum novum, quia mirabilia fecit beginnen die Laudes am Donnerstage, dem Gedächtnistage der Einsetzung des hh. Altarssakramentes. Bittgebete sind am reichsten in den Kompletpsalmen enthalten. Mit Recht haben schon Väter, wie der h. Athanasius (Ep. ad Marcellinum, Migne P. gr. 27, 42), hervorgehoben, daß es eigentlich keine religiöse Stimmung

gibt, die in einem Psalm nicht ihren frommen und poetischen Ausdruck gefunden habe. Indem die Kirche jedoch diese alttestamentlichen Lieder in ihre Gebete aufnimmt, legt sie denselben eine christliche Deutung bei, was sie schon äußerlich jedesmal durch Beifügung der christlichen Schlußdoxologie Gloria Patri etc. anzeigt.

In der Auslegung der Psalmen unterscheidet man einen mehrfachen Sinn. Während im Ferialoffizium fast nur der Literalsinn zur Geltung kommt, gibt die Kirche an Festtagen in der Regel einer typischen, mystischen oder „angewandten" Deutung den Vorzug. Sie legt alsdann aus den Gedanken des Festgeheimnisses heraus dem Betenden gern eine neue, der ursprünglichen vielleicht völlig fremde Auffassung nahe. So wird im Ps. 86 Fundamenta eius in montibus sanctis nach dem Literalsinn das Glück Jerusalems als der Geburtsstadt des messianischen Heils für alle Völker gepriesen. Dabei muß sich freilich der Gedanke des Christen sogleich schon auf das Glück aller Mitglieder der Kirche, der neutestamentlichen Gottesstadt, lenken. Ohne Zweifel ist diese typische Deutung im Offizium des Kirchweihfestes (2. Nokturn) beabsichtigt. Dort preist jener Psalm die Besucher des steinernen Gotteshauses glücklich, weil sie durch die Aufnahme in die von Gott selbst gegründete christliche Kirche des besondern göttlichen Wohlgefallens teilhaftig geworden sind. Im Offizium der Marienfeste (2. Nokturn), am Oktavtage von Weihnachten (2. Nokturn) und in der Oktav von Epiphanie (3. Nokturn) soll der Sinn des Psalmes sogar auf Maria, die Wohnung des Gottessohnes, die der Allerhöchste sich selbst erbaut hat und die man die geistige Mutter aller Christen nennen kann, „angewandt" werden.

Der „angewandte" Schriftsinn (sensus accommodatus) fand schon durch den h. Ambrosius, mehr noch durch Gregor d. Gr. in die kirchlichen Bücher des Abendlandes Aufnahme und erfreute sich das ganze Mittelalter hindurch bei allen Liturgikern großer Beliebtheit. Er besitzt in der Tat mancherlei Kraft zur Anregung erbaulicher Gedanken und religiöser Empfindungen, die das Herz des Betenden mit höherer Andacht zu erfüllen und seine Aufmerksamkeit auf die verschiedensten Seiten eines Festgeheimnisses zu lenken vermögen.

2. Kantiken (cantica) pflegt man gewisse in der Bibel außerhalb des Psalmenbuches enthaltene, den Psalmen ähnliche geistliche Lieder zu nennen.

Bereits zur Zeit Christi war es in den jüdischen Synagogen üblich, am Schlusse des Morgengottesdienstes das biblische Dankes-

lied (Ex. 15, 1—19) zu singen, das einst Moses, seine Schwester Maria und die Israeliten nach dem Durchzuge durchs Rote Meer angestimmt hatten. Auch die christliche Kirche nahm diesen und andere biblische Lobgesänge früh in ihren Gottesdienst auf; sie fügte die drei neutestamentlichen Kantiken hinzu, die mit den Worten Mariä im Magnificat, des Priesters Zacharias im Benedictus und des greisen Simeon im Nunc dimittis Gott für das erlebte messianische Heil Dank sagen.

Während die morgenländische Kirche die drei neutestamentlichen Kantiken meist (z. B. im armenischen und im griechischen Ritus) unmittelbar aufeinander folgen läßt, hat die lateinische Kirche sie auf verschiedene Horen verteilt und das Magnificat zum Höhepunkt der Vesper, das Benedictus zum Höhepunkt der Laudes, das Nunc dimittis zum Höhepunkt der Komplet gemacht. Den Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3) verwendet die Kirche als tägliches Dankgebet nach der h. Messe sowie in den Sonntagslaudes. In der Mitte der Laudespsalmen wurden bis 1911 längere alttestamentliche Kantiken gebetet, die durch Pius X auf die Ferialtage der Advent- und Fastenzeit beschränkt worden sind. Seit jener Zeit enthält das Brevier an dieser Stelle für gewöhnlich kürzere Kantiken.

Inhaltlich zeichnen sich alle Kantiken durch gesteigerte religiöse Begeisterung aus, die sie vorzüglich zur Danksagung geeignet macht. In der Regel pflegt die Kirche einen besonderen Grund des Dankes durch die das Kantikum begleitende Antiphon anzuzeigen. Im allgemeinen aber ist es die Freude über das Erscheinen des messianischen Heiles, über die Zuwendung der Erlösungsgnade, die uns zu freudigem Danke stimmen soll. Am Sonntage fordern wir mit den drei Jünglingen im Feuerofen alle Geschöpfe zum gesteigerten Lobpreis Gottes auf. An den drei ersten Ferialtagen der Woche gibt man durch Einstimmen in das Loblied Davids nach seinem Siege über Goliath, in das Danklied des jungen Tobias und in den Siegesgesang der heldenhaften Judith seiner Freude über die Befreiung vom bösen Feinde Ausdruck, gedenkt am Donnerstage im Canticum Jeremiae mit Dank des messianischen Glückes, insbesondere der Speisung durch die h. Eucharistie, am Freitag im Canticum Isaiae der Erlösung durch den Deus absconditus der Israeliten, endlich am Samstag im Canticum Ecclesiastici der Bestimmung aller Menschen, auch derer, die „das Heil noch nicht suchen", für die ewige Seligkeit. Die längeren Kantiken der Advent- und Fasttage zeigen einen dem Bußcharakter jener Tage mehr entsprechenden Ernst der religiösen Stimmung.

Gesanglich werden Psalmen und Kantiken nach einer der acht kirchlichen Tonarten so ausgeführt, daß nach einem eventuell vorangehenden einfachsten Initium eine sog. Dominante, nur durch eine kleine Hebung am Schluß der ersten Vershälfte unterbrochen, in der Regel bis zur Senkung gegen Schluß der zweiten Vershälfte eingehalten wird. Diese ruhig dahinfließende, klare und schlichte Vortragsweise ist vorzüglich geeignet, das Gemüt des Betenden mit heiligen Gefühlen zu erfüllen, die dem erhabenen Inhalte der Psalmverse entsprechen.

§ 25.

Antiphonen.

1. Begriff und Arten. Antiphonen im engeren Sinne werden einzelne Sätze religiösen Inhaltes genannt, die dazu bestimmt sind, vor und nach einem Psalme (oder Kantikum) gesungen zu werden (ἀντιφωνή Gegenlied, Wechselgesang). In Ausnahmefällen, z. B. bei Kommemorationen im Offizium, werden Antiphonen auch ohne Psalm gesungen bzw. gebetet. Inhaltlich entstammen sie entweder dem Psalterium selbst (antiphonae psalterales) oder der übrigen Hl. Schrift (a. scripturales) oder der späteren kirchlichen Literatur bzw. Heiligenlegende (a. historicae). Einzelne Antiphonen sind aus Bestandteilen der Hl. Schrift und der späteren Literatur zusammengesetzt (a. mixtae). Im weiteren Sinne werden einige für den Vortrag durch Doppelchöre eingerichtete geistliche Lieder Antiphonen genannt, z. B. die sog. Großen Marianischen Antiphonen (antiphonae finales Beatae Mariae Virginis).

2. Ursprung. Die antiphonale oder doppelchörige Vortragsweise stellt, wie bereits S. 24 bemerkt wurde, eine spätere Entwicklungsstufe des Kirchengesanges dar. Erst als die Zahl der Mitbetenden bzw. Mitsingenden größer wurde, entstand der Gebrauch, zwei Chöre verschiedener Stimmlage, z. B. von Männern und Frauen, oder von Männern und Knaben, zu bilden, die bald einander ablösten, bald zusammen sangen. So beschreibt Philo den Vigiliengottesdienst der Therapeuten Ägyptens: „Auf einmal erheben sich alle von beiden Seiten . . . und bilden zwei Chöre, den einen der Männer, den andern der Frauen . . . Dann singen sie Loblieder zu Gott, in verschiedenen Metren und Melodien komponiert, bald alle zusammen, bald in schicklicher Weise einander antwortend. Hierauf . . . bilden sie aus den beiden Chören einen einzigen . . ., wie die Juden, als sie durch das Rote Meer zogen. An diesen Chor erinnert der Chor der frommen Männer und Frauen, die da durch

das Anstimmen und wechselweise Wiederholen der Lieder und durch den Zusammenklang der tieferen Männer- und höheren Frauenstimmen eine liebliche und wahrhaft musikalische Symphonie herstellen" (Eusebius, Hist. eccl. II, 17). Schon früh wurde als das Charakteristische für diese Art der Psalmodie nur mehr die Ausführung durch zwei abwechselnde Chöre aufgefaßt. Zu besonderer Blüte gelangte dieser antiphonale Vortrag in Antiochien; soll doch nach altchristlicher Tradition (Sokrates bei Eusebius, Hist. eccl. VI, 8; Migne P. gr. 67, 692) schon der h. Ignatius von Antiochien dort diese Vortragsweise eingeführt haben, nachdem er in einer Vision solchen Wechselgesang bei den Cherubim und Seraphim vor dem Throne Gottes vernommen hatte. Sicherlich war sie in den orientalischen Mönchsklöstern um die Mitte des 4. Jahrhunderts allgemein üblich und hat sich dann von dort aus über die ganze christliche Welt verbreitet. In Mailand wurde sie zusammen mit dem Hymnengesang vom h. Ambrosius gerade zu der Zeit eingeführt, als sich der h. Augustinus kurz vor seiner Bekehrung dort aufhielt. Augustinus beschreibt selbst in seinen Confessiones (IX, 6 und 7) den gewaltigen Eindruck, den die neue Singweise auf ihn, seine Mutter und das christliche Volk damals gemacht habe. Die allgemeine kirchliche Ausführung der antiphonischen Psalmodie bestand nämlich darin, daß man mit dem Chore der Kleriker den des Volkes abwechseln ließ. Da aber das Volk nicht den ganzen Psalm auswendig konnte, wählte man für die Zwischengesänge des Volkes einen charakteristischen Vers, wie der h. Johannes Chrysostomus sagt (Exp. in ps. 117), „einen vollklingenden Vers, der irgendeine erhabene religiöse Wahrheit enthielt", als die während des ganzen Psalmes gleichbleibende Antiphon aus. So ließ man z. B. bei der Übertragung der Reliquien des h. Babylas nach Antiochien im Jahre 362 nach jedem Vers des Psalmes 96, den der Klerus sang, vom Volke als Antiphon den V. 7: „Zuschanden sollen werden alle, die Bilder anbeten und sich ihrer Götzen rühmen" wiederholen. Auf einen jungen Christen, den bald nachher Kaiser Julian ins Gefängnis werfen und foltern ließ, hatte dies solchen Eindruck gemacht, daß er auch während aller Folterqualen stets diesen einen Vers, diese Antiphon, wiederholte. Wegen seines Heldenmutes, mit dem er die größten Qualen erlitt, ohne den Glauben zu verleugnen, wurde er freigelassen (Sozomenus, Hist. eccl. V, 19).

3. Wiederholung der Antiphon. Um dem Volke das Ergreifen der Melodie zu erleichtern, schickte man die Antiphon

entweder ganz oder teilweise als kurzen Sologesang schon dem Psalme voraus. Bald wiederholte man die Antiphon nicht mehr nach jedem Verse des Psalmes. Bis heute ist dies nur mehr beim Gesang des Nunc dimittis zur Kerzenweihe am Feste Mariä Lichtmeß sowie bei einigen Psalmen der Kirch- und Altarweihe üblich geblieben. Nach je zwei Versen wird die Antiphon heute noch zum Ps. 94 Venite exultemus in der 3. Nokturn des Epiphaniefestes wiederholt, nach je drei Versen zum Miserere im Ritus der Kirchweihe. Bis ins 19. Jahrhundert sangen einzelne Kirchen, z. B. Köln, an den höchsten Festtagen die Antiphon dreimal, nämlich vor dem Psalme, vor dem Gloria Patri und nach Schluß desselben. Man nannte dies psalmis triumphare. Dagegen läßt der Römische Ritus die Antiphon heute im allgemeinen nur noch zweimal singen, nämlich vor und nach dem Psalme; an Festen, die einen geringeren als Duplexrang besitzen, wird die Antiphon vor dem Psalme überhaupt nur angestimmt.

4. Liturgische Bedeutung. Die Antiphon gibt einen wertvollen religiösen Gedanken, sozusagen einen Kerngedanken, an, mit dem sich die Seele des Betenden während eines oder mehrerer Psalmen betrachtend beschäftigen soll. Mit Recht wird daher schon von Amalar (De ord. ant. IV, 7) die Antiphon mit der Seele, der Psalm selbst nur mit dem Körper eines Gesanges verglichen. Wie schon äußerlich die Antiphon die Psalmverse zusammenhält, an deren Anfang und Schluß sie gesungen wird, so soll sie auch die Gedanken der den Psalm Betenden oder abwechselnd Singenden zu einer einheitlichen religiösen Empfindung vereinigen. Sie soll namentlich am Schluß der Psalmen, wie Durandus (Rationale V, 2, 27) weiter ausführt, gleichwie mit einem Bande der Liebe die beiden Chöre umschlingen und bewegen, daß sie den religiösen Hauptgedanken des Psalmes durch gemeinsames Singen der Antiphon sozusagen feierlich bekräftigen.

5. Beziehung der Antiphon zum Psalme. Der Kerngedanke der Antiphon ist in sehr vielen Fällen, vor allem bei den älteren Offizien, der Hauptgedanke des betreffenden Psalmes. Notwendig ist jedoch nicht einmal, daß er zu dem Psalme irgendwie in Beziehung stehe. An manchen Tagen will die Kirche offenbar unserer Betrachtung weiten Spielraum gewähren, an anderen dagegen unbekümmert um den Wortlaut der Psalmen eine genau begrenzte Richtung vorschreiben. Heute dürfte im allgemeinen folgendes gelten:

a) Wenn die Antiphon nur einen allgemeinen Gedanken enthält, mit dem ersten Verse eines Psalmes übereinstimmt oder

den Hauptgedanken des ganzen Psalmes kurz zusammenfaßt, will die Kirche entweder die Auffassung des Gebetes als Gotteslob ganz im allgemeinen oder die Betrachtung des Psalminhaltes nach dem Literalsinn freilassen. Beides trifft namentlich dann zu, wenn eine Antiphon zu mehreren nach der Reihenfolge des Psalteriums geordneten Psalmen gehört oder wenn sie vor dem Psalme nur angestimmt wird.

b) Nimmt die Antiphon dagegen auf den Charakter des Festes oder Tages deutlich Bezug, so will die Kirche entweder einen im Psalm enthaltenen Nebengedanken besonders hervorheben, der eine Beziehung zum Feste bzw. Tage enthält, oder eine höhere (typische, „angewandte") Auffassung nahelegen oder ein selbständiges Betrachtungsthema bezeichnen. So ist z. B. im Ps. 129 De profundis dem Hauptgedanken nach ein Aufschrei zu Gott aus tiefer Not enthalten. Im Weihnachtsoffizium (2. Vesper) wird jedoch die Antiphon Apud Dominum misericordia et copiosa apud eum redemptio beigegeben, um den Nebengedanken in V. 4 hervorzuheben und darauf hinzuweisen, daß Gott am Geburtsfeste Christi den Menschen überreiches Erbarmen gezeigt hat. Der Ps. 1 Beatus vir, der im allgemeinen das Glück eines jeden Gerechten preist, wird am Osterfeste (1. Nokturn) infolge der beigegebenen Antiphon Ego sum qui sum etc. messianisch (typisch) aufgefaßt und auf den Gerechten *κατ᾽ ἐξοχήν*, nämlich auf Jesus Christus, bezogen werden müssen. Solche Antiphonen geben gewissermaßen den Schlüssel zum rechten, von der Kirche beabsichtigten Verständnis. In den jüngeren Offizien aber, sowie an vielen Heiligenfesten, ferner in allen Laudes, Vespern und Kleinen Horen, die eigene Antiphonen benutzen, gehen die letzteren sozusagen selbständig ihren Weg und stellen nur eine wohlgeordnete Reihe von Betrachtungspunkten auf, die den Geist des Betenden während der Psalmodie stets wieder dem Festgeheimnis zuwenden und dasselbe von allen Seiten beleuchten sollen. Bald enthalten sie Lobeserhebungen des Festgeheimnisses, wie die zum Teil rhythmischen Antiphonen des Dreifaltigkeits-, des Fronleichnams- oder der beiden Kreuzfeste. Bald gehen sie näher auf die Lebensgeschichte eines Heiligen ein, preisen dessen Tugenden oder Wundertaten und schließen mit dem Gedanken an den himmlischen Lohn, den der Heilige gefunden hat. So wird z. B. am Feste des h. Bischofs Martinus (11. November) in den Antiphonen der Matutin dessen Leben von der Teilung des Mantels an, die er noch als Katechumene vornahm, bis zu seiner Aufnahme in den Himmel geschildert und mit der Bitte geschlossen: Sacerdos Dei

Martine, pastor egregie, ora pro nobis Deum (9. Antiphon). Ebenso kehrt in den Laudes- und Vesperantiphonen nochmals die Betrachtung seines Lebens wieder, jedesmal in den Antiphonen zum Kantikum mit seiner Seligpreisung schließend. Eine letzte Art von neueren Antiphonen legt gewisse, das Festgeheimnis betreffende Lehrstücke zur Betrachtung vor. So enthalten die Antiphonen des 1888 allgemein eingeführten neuen Offiziums zum Rosenkranzfeste sämtliche Betrachtungspunkte des freudenreichen, schmerzensreichen und glorreichen Rosenkranzes.

6. Musikalische Bedeutung. Gesanglich schließt sich die Antiphon dem Charakter der betreffenden Kirchentonart an, die für den Psalm bestimmt ist. Ihre Intonation bringt jedesmal „eine erfrischende Abwechslung in die öftere Wiederholung derselben melodischen Formel" (K. Wagner, Elemente des gregorianischen Gesanges, Regensburg 1909, S. 160).

Da sie vor dem Psalme zuweilen nur das Ergreifen der Melodie ermöglichen soll, braucht sie dann dort nur soweit angestimmt zu werden, daß die betreffende Kirchentonart erkennbar wird. Infolgedessen bricht ihr Text in solchen Fällen oft sogar innerhalb eines Gedankens ab. Ihre Wiederholung am Schluß des Psalmes erweckt den Eindruck einer endgültigen, nachdrucksvollen Bekräftigung des beim ersten Anstimmen leise angeschlagenen, im Verlauf der Psalmodie durch jeden folgenden Vers immer deutlicher beantworteten religiösmusikalischen Gedankens.

§ 26.

Responsorien.

1. Entstehung. Im Judentum pflegte nach Lesungen aus der Hl. Schrift ein Vorsänger (Kantor, Psalmist) einzelne Psalmen in der Weise vorzutragen, daß sie in gewissen Zwischenräumen vom Volke oder Chore durch Singen eines kurzen Antwortverses, wie Amen, Alleluja o. dgl., unterbrochen wurden. Diese responsoriale Vortragsweise (vgl. oben S. 24) hat die christliche Kirche lange Zeit beibehalten. Bis heute ist es noch üblich, zu Beginn der Matutin dem Invitatorialpsalm 94 Venite exultemus Domino nach je zwei Versen durch den Chor abwechselnd das ganze oder halbe Invitatorium zwischenzuschieben. Nach den Lesungen hat man aber später aus passenden Versen eigene Responsorien als Wechselgesang zwischen Vorsänger und Chor neu gebildet. Man verwob in diese Responsorien auch gern geschichtliche Texte aus der Hl. Schrift oder

Legende und richtete sie zur Zeit der Reimoffizien selbst gereimt oder rhythmisch ein.

2. Arten. Die Responsorien werden heute in längere (responsoria prolixa) und kürzere (responsoria brevia) eingeteilt.

Der Text der längeren Responsorien besteht in der Regel aus einem einleitenden Hauptsatze (R), auch Responsorium im engeren Sinne genannt, dessen zweite Hälfte durch ein Sternchen * als später zu wiederholende Antwort (Repetenda) abgetrennt wird, sowie aus einem darauf folgenden Verse (V), nach dessen Schluß die erste Wiederholung der Repetenda eintritt. Das letzte Responsorium jeder Nokturn wiederholt die Repetenda nochmals nach einem eingefügten Gloria Patri etc. Einige Responsorien besitzen mehrere Verse (z. B. am 1. Adventsonntag) oder auch mehrere Repetendä (z. B. das Libera).

Bei den kürzeren Responsorien, die sich in den Kleinen Horen nach den Kapiteln finden, wird sogleich der ganze einleitende Hauptsatz wiederholt, dann erst der Vers begonnen und die zweite Hälfte des Hauptsatzes angeschlossen, hierauf nach Gloria Patri nochmals der ganze Hauptsatz wiederholt.

3. Inhalt. Inhaltlich sollen die Responsorien auch heute noch soviel als möglich den Lesungen, Lektionen oder Kapiteln, auf die sie folgen, entsprechen; sie sollen zur Reflexion dienen, als sog. Nachklang die Gedanken des vernommenen Gotteswortes weiter entwickeln, Anregungen zu tieferen Betrachtungen bieten oder die Gefühle der Zuhörer (ähnlich dem Chor der antiken Dramen) in Worte fassen. Wie Rupert von Deutz († 1135) erklärt, sollen sie nach traurigen Lesungen mit den Trauernden wehklagen, nach freudigen Lesungen mit den Jubelnden sich freuen. Oft ergänzen aber auch die Responsorien, was die Lesung nur angedeutet hat, oder setzen Erzählungen weiter fort, erteilen Lehren und Warnungen oder fassen die Herzenswünsche der Gläubigen in Gebete zusammen.

In der österlichen Zeit wird der Jubelruf des Alleluja den Responsorien angefügt und so allen etwas von der Freude mitgeteilt, die über den Sieg des „Löwen vom Stamme Juda" herrscht: „Auferstanden ist der gute Hirt, der sein Leben für seine Schafe dahingegeben und sich gewürdigt hat, für seine Herde zu sterben" (vgl. die Responsorien vom 2. Sonntage nach Ostern).

In der Adventszeit lassen die Responsorien mit den Propheten des Alten Bundes den kommenden Erlöser von ferne schauen („Aspiciens a longe, ecce video Dei potentiam venientem..." 1. Sonntag des Advents), fordern auf, ihm entgegenzueilen, weisen

voll Freude auf die Begnadigung Mariä hin und regen zur Vorbereitung auf die Wiederkunft Christi beim Weltgericht an.

Am ergreifendsten sind die Responsorien der Passionszeit. Bald sind es klagende Worte, die dem leidenden Heiland in den Mund gelegt werden, bald die verbrecherischen Pläne seiner Feinde, die uns zur Betrachtung vorgehalten werden. Am Gründonnerstag sollen wir die Betrübnis Christi am Ölberge, den Verrat des Jüngers und die Gefangennehmung im Garten verfolgen. Der Karfreitag läßt uns die Wunder beim Tode Jesu schauen („Tenebrae factae sunt . . .") und seine Abschiedsklage vernehmen: „Sehet alle Völker, ob ein Schmerz ähnlich ist meinem Schmerze." Der Karsamstag richtet alsdann die Aufforderung an die Kirche, den Tod des Herrn zu betrauern: „Jerusalem, stehe auf und lege die Freudengewänder ab, bedecke dich mit Asche und mit dem Bußgewand, denn in dir ist der Erlöser Israels getötet worden." Ja „wehklaget ihr Hirten" . . . „denn der große und gar bittere Tag des Herrn ist gekommen". „Geschieden ist unser Hirt, die Quelle lebendigen Wassers . . ."

In ähnlicher Weise führen die Responsorien an manchen Heiligenfesten (z. B. am Feste des h. Martinus, 11. November, der h. Cäcilia, 22. November, und des h. Andreas, 30. November) Gedanken über die Lebens- oder Leidensgeschichte der betreffenden Heiligen aus und teilen uns in lebhaftester Form deren Empfindungen mit.

4. Form. Dem bedeutsamen Inhalt entspricht nicht selten der vollendete sprachliche Ausdruck, sowie die Schönheit der Melodie.

Der sprachliche Ausdruck bevorzugt die Form der Wechselrede. Bald werden heilige Personen (Gott, Christus, Maria, die Apostel, Propheten, die Braut des Hohen Liedes) redend eingeführt, bald das Volk oder gar die Feinde Jesu. Die Melodie ist zwar bei den kürzeren Responsorien sehr einfach, aber überaus gefällig und daher allgemein beliebt (vgl. In manus tuas Domine etc. bei der Komplet). Bei den längeren Responsorien herrschen freie Kompositionen vor, nur wird für das Gloria Patri etc. eine der acht Kirchentonarten benutzt. Zu den bekannteren schönen Responsorien gehört das Libera aus dem Totenoffizium, das Subvenite im Beerdigungsritus sowie das heute nur noch in vereinzelten Diözesen außer der Liturgie übliche Discubuit (R: Discubuit Jesus et discipuli eius cum eo et ait: Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar. * Et accepto pane gratias agens fregit et dedit illis. * Dicens: Hoc est corpus meum. V: Fecit Assuerus grande convivium cunctis principibus et pueris suis, ut ostenderet divitias gloriae regni

sui. * Et accepto etc. V: Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto. * Dicens etc. Coll. rit. Monasterien. tit. VIII c. 3).

Es sei noch darauf hingewiesen, daß bei diesem Responsorium der Hauptsatz aus dem N. T., der Versus aber aus dem A. T. entnommen ist, eine Eigentümlichkeit, die im Mittelalter sehr beliebt war, um Vorbild und Erfüllung zusammenzustellen (vgl. mehrere Responsorien des Fronleichnamsfestes).

§ 27.

Versikeln, Preces, Akklamationen, Litaneien und Doxologien.

Aus einzelnen Psalmversen oder psalmartigen Sprüchen der Hl. Schrift hat die christliche Kirche Gebete der kürzesten Form gebildet:

1. Versikeln nennt man die den Psalmen entnommenen oder nachgebildeten Doppelsprüche, deren erste Hälfte, Versus (V) genannt, von einem Vorbeter gesprochen wird, worauf der Chor mit der zweiten Hälfte, Responsum (R) genannt, antwortet.

Sie waren schon im Judentum üblich, wie ihr Vorkommen in allen christlichen Liturgien beweist, und sind aus dem Bedürfnis hervorgegangen, nach längerem Psalmengesange, bei dem leicht die Aufmerksamkeit ermüdet, den Gebetsgeist durch eine Art kurzen Weckrufes wieder aufzufrischen. Heute haben sie im kirchlichen Offizium eine dreifache Bedeutung:

a) Zu Anfang eines Offiziums sollen sie „gleichsam den ersten Flügelschlag des Gebetes" (Marbach) darstellen und die Erhebung des Herzens auf das Lob Gottes vorbereiten. Daher nannte das Mittelalter die Versikeln Domine labia mea aperies etc. vor der Matutin, sowie Converte nos Deus salutaris noster etc. vor der Komplet Eröffnungsversikeln (versus aperitionis).

b) Am Schlusse der Offizien bilden die Versikeln sozusagen einen ruhigen Ausklang, wie einzelne Glockenschläge nach feierlichem Festgeläut den Übergang zur nachfolgenden Stille bilden (Schlußversikeln). Ein unvorbereitetes Ende hat etwas Erschreckendes oder Trauriges an sich; gerade um solchen Eindruck hervorzurufen, läßt man die Schlußversikeln in den drei letzten Kartagen ausfallen. In der übrigen Zeit des Kirchenjahres wird jedoch am Schlusse der Horen nach still verrichtetem Pater noster laut der Versikel Dominus det nobis suam pacem: Et vitam aeternam. Amen gesprochen.

c) In der Mitte der Offizien dienen Versikeln nach längerer Psalmodie zur Vorbereitung eines Bittgebetes. Mittelalter-

liche Liturgiker (besonders Amalar, De ord. ant. IV, 3) wollen selbst ihre Benennung davon ableiten, daß sie eine Wendung (versio) vom Lob- zum Bittgebet bedeuten. Nach ihnen sollen beim öffentlichen Chorgebet daher alle Teilnehmer nicht nur geistig, sondern auch körperlich bei den Versikeln gleichzeitig eine Wendung zum Altare hin ausführen.

In der Tat nehmen die Versikeln inhaltlich meist die Hauptintention der betreffenden Hore oder des Tagesoffiziums auf, stellen dieselbe lebhaft dem Geiste der Betenden „wie eine schnell aufleuchtende Flamme" (Probst) vor, fassen die Bedeutung des Festes, der Festzeit oder der Tageshore kurz zusammen und bilden so eine vorzügliche Vorbereitung auf ein dem Tagescharakter entsprechendes Bittgebet. In Laudes, Vesper und Komplet läßt man aber das Kantikum noch zwischen Versikeln und Oration treten, damit auch dieser allgemeine Dankgesang durch die wechselnden Versikeln noch jedesmal eine genauer bestimmte Gebetsintention empfange („ut oratio ferveat". Gavanti).

Die Versikeln lehren uns ganz vorzüglich die kirchliche Auffassung der Feste und Festzeiten kennen. In der Adventszeit flehen sie mit den Worten des Propheten nach dem Erlöser: „Rorate coeli desuper et nubes pluant iustum: Aperiatur terra et germinet salvatorem," in der Passionszeit klagen sie mit dem leidenden Heiland: „Eripe me de inimicis meis, Deus meus: Et ab insurgentibus in me libera me," in der Osterzeit bitten sie mit den Emausjüngern: „Mane nobiscum Domine, alleluia: Quoniam advesperascit, alleluia."

Gesanglich zeichnen sich die Versikeln durch eine einfache, aber gefällige rezitative Melodie, in Vesper und Komplet mit reicher Schlußkadenz, aus.

2. Preces sind die kostbaren Überreste uralter Bittlitaneien, die in vielen aufeinanderfolgenden Versikeln Bittgebete für die allgemeinen Anliegen der Kirche enthielten (vgl. Const. apost. VIII, 10 und 36—39).

Man unterscheidet preces dominicales und feriales; letztere werden auch flebiles genannt, weil sie nur an Tagen mit Bußcharakter gebetet werden, und zwar zum Ausdruck der Bußgesinnung „flexis genibus". Beide Arten beschränken sich auf weniger hoch gefeierte Tage und umschließen vorzugsweise inständige, eindringliche Bittgebete. Stets beginnen sie mit dem Flehruf des Kyrie und dem Pater noster und lassen von Psalmversen unterbrochen in Laudes und Vesper Fürbitten für den Papst und

Bischof, die weltliche Obrigkeit und das christliche Volk, den Klerus und seine Wohltäter, sowie für alle abgestorbenen Christgläubigen, für die abwesenden Mitbrüder, Bedrängte und Gefangene folgen.

3. Liturgische Akklamationen bringen meist in kurzen biblischen Worten eine Zustimmung, einen Wunsch oder eine Bitte zum Ausdruck.

Schon zur Zeit des Moses (Deut. 26, 15 f.) gab das Volk bei Fluch- und Segensgebeten seine Zustimmung mit der Bekräftigung „Amen" kund (אָמֵן fürwahr, daher entweder: So ist es, oder: So sei es, so geschehe es!). Auch von den Aposteln wurde diese allgemeine Bekräftigungsformel häufig gebraucht (1 Tim. 6, 21; 1 Kor. 14, 16 u. ö.; Off. 1, 6 und 22, 21). Als Bestätigung eines Glaubensaktes finden wir sie in den alten Liturgien bei Spendung der h. Eucharistie und am Schlusse der Glaubensbekenntnisse. Als kurzes Wunschgebet ist sie seit ältester Zeit am Ende aller Orationen, Psalmen und Hymnen üblich.

In der österlichen Zeit fügt die Kirche den Antiphonen, Versikeln und Responsorien ein einmaliges oder wiederholtes Alleluja (הַלְלוּיָהּ lobet den Herrn) bei. Auch dieser jubelnde Zuruf stammt aus dem Gebrauche des A. T. (vgl. Ps. 113 – 118) und ist unverändert in alle christlichen Liturgien übergegangen.

Auf den Gruß des Liturgen „Der Herr sei mit euch" oder „Der Friede sei mit euch", jene feierlichen Anreden, die aus ähnlichen alttestamentlichen Formeln (vgl. Ruth 2, 4; Richt. 6, 23) und der neutestamentlichen Anrede des Erzengels Gabriel an die Jungfrau Maria bzw. Christi an die Apostel gebildet sind, antwortet das Volk mit dem Zuruf: „Und mit deinem Geiste." Die letzteren Worte gebraucht der h. Paulus im zweiten Briefe an seinen Schüler, den Bischof Timotheus (4, 22). Die Kirche läßt sie im Gedanken an den in der Priesterweihe übertragenen Hl. Geist nur gegenüber Empfängern der sakramentalen Weihestufen (vom Diakon an aufwärts) anwenden. Beim Breviergebet niederer Kleriker oder Laien muß daher statt des genannten liturgischen Grußes der Versikel Domine exaudi orationem meam etc. benutzt werden.

Der Zuruf „Herr, erbarme dich unser", der sich schon bei den alttestamentlichen Propheten (Is. 23, 2; Baruch 3), sowie im Evangelium beim Blinden von Jericho, der Kanaaniterin, den zehn Aussätzigen u. ö. findet, wurde in der christlichen Kirche sehr früh als allgemeinster Ausdruck der Hilfsbedürftigkeit üblich. In der Regel pflegte der Diakon kurze Fürbitten für die einzelnen Anliegen der Kirche vorzutragen. Das Volk schloß sich durch den Ruf „Herr,

erbarme dich unser" an, was der Römische Ritus aus dem Griechischen übernommen und als Kyrie eleison (Κύριε ἐλέησον) bis heute unverändert beibehalten hat.

Eine besondere Art von liturgischen Akklamationen bilden noch die Gratulationszurufe, die bei feierlichen Gelegenheiten weltlichen und kirchlichen Würdenträgern ehemals gewidmet wurden, so den Kaisern bei ihrer Krönung, dem Papst, den Kardinälen und Bischöfen bei Synoden oder Weihen. Heute ruft nur noch der neukonsekrierte Bischof bzw. ein neukonsekrierter Abt am Schluß der Weihe dem Konsekrator ein dreimaliges „Ad multos annos" zu. Ausführliche „Acclamationes" der älteren Art findet man nach der 25. Sitzung des Konzils von Trient verzeichnet; sie begannen mit dem Zurufe: „Dem Hl. Vater Pius, unserm Herrn, dem Hohenpriester der allgemeinen Kirche, viele Jahre und ewiges Angedenken!" (sess. XXV. acclamationes patrum).

4. Litaneien (litaniae von λιτανεύειν flehentlich bitten) werden heute die mit „Herr, erbarme dich unser" beginnenden, aus wechselnden Anrufungen und Bitten zusammengesetzten Gebetsweisen genannt. Da sie beim Volke schnell beliebt geworden sind, wurden sie im Laufe der Zeiten sehr zahlreich. Auch schlichen sich in ihre Texte zuweilen Geschmacklosigkeiten und Irrtümer ein. Infolgedessen verbot Papst Benedikt XIV ihren liturgischen Gebrauch bis auf die älteste von ihnen, die Allerheiligenlitanei, und die aus Italien (Loreto) stammende sog. Lauretanische Litanei. Später wurden durch Pius IX die Litanei vom h. Namen Jesu, durch Pius X die vom h. Herzen Jesu und die vom h. Joseph wieder allgemeinkirchlich gestattet. Die Approbation neuer Litaneien für öffentlichen Gebrauch steht nur dem Päpstlichen Stuhle zu (C. J. C. can. 1259 § 2).

a) Die Allerheiligenlitanei, die auf die altchristlichen Fürbittgebete zurückgeht, ruft neben den vornehmsten Heiligen der allgemeinen Kirche besonders die Titelheiligen der römischen Stadtkirchen und die bedeutendsten Orts-, Landes- und Ordenspatrone an, denen sie eindringliche kurze Bittgebete für die allgemeinen Anliegen folgen läßt.

b) Die Lauretanische Litanei ist eine aus vorwiegend biblischen Bildern zusammengesetzte Lobpreisung der Gottesmutter. Der Sinn einiger Anrufungen kann deutlich nur aus dem italienischen Texte erkannt werden (vas spirituale = dimora dello Spirito santo Wohnung des Hl. Geistes, vas honorabile = vaso di elezione Werkzeug der Auserwählung, vas insigne devotionis = modello di vera pietà Muster wahrer Frömmigkeit).

c) Die Herz-Jesu-Litanei umfaßt 33 Anrufungen zu Ehren der 33 Lebensjahre des Erlösers. Ihre Lobpreisungen des h. Herzens sind größtenteils der aszetisch-mystischen Literatur entnommen und daher für das Volk sehr der Erklärung bedürftig (Cor Jesu, desiderium collium aeternorum = Herz Jesu, du Sehnsucht der Schöpfung von Urbeginn an, vgl. Gen. 49, 26; Deut. 33, 15; Röm. 8, 22).

5. Doxologien oder Lobpreisungen werden in der katholischen Liturgie sowohl Gott im allgemeinen wie auch den einzelnen göttlichen Personen, zumeist aber der hh. Dreifaltigkeit gewidmet. Im A. T. lautete die Lobpreisung meist: „Gepriesen sei der Herr in Ewigkeit" (בָּרוּךְ יְהוָה לְעֹלָם). Im Christentum stellte man aber aus Elementen, die sich bereits in den Briefen des h. Paulus finden (Röm. 11, 36; 16, 27; Gal. 1, 5; 2 Kor. 13, 13) Formeln zusammen, in denen die *δόξα* (gloria) zunächst dem himmlischen Vater, zugleich aber auch dem mit ihm verbundenen Sohne sowie dem Hl. Geiste zuerkannt wurde, also „Ehre sei dem Vater durch den Sohn zugleich mit dem Hl. Geiste" oder ähnlich. Jedoch bereits in der Zeit der antitrinitarischen Streitigkeiten scheint sich, um die völlige Gleichheit der drei Personen zu bezeichnen, die heute übliche sog. Kleine Doxologie nach Analogie der Taufformel gebildet zu haben. Sie lautete anfangs: Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto: [et nunc et semper et] in saecula saeculorum. Als dann der Arianismus die Ewigkeit des Sohnes leugnete und von einer Zeit sprach, worin der Sohn „nicht war" (*ἦν ὅτε οὐκ ἦν*), soll das Abendland mit bewußter Absicht, um gerade den ewigen Ursprung des Sohnes insbesondere hervorzuheben, dem Schluß den Satzteil „sicut erat in principio (sc. Filius)" eingefügt haben (zweite Synode zu Vaison 529).

Als Große Doxologie bezeichnet man jene erweiterte Lobpreisung der hh. Dreifaltigkeit, die mit dem biblischen Weihnachtsgesang der Engel (Lk. 2, 14) Gloria in excelsis Deo beginnt. Auch diese ist im Morgenland entstanden; sie wurde dort ehemals (nach Const. Apost. 8, 13; vgl. 7, 47) in abgekürzter Form vor der Kommunion gesungen und geht unmittelbar von einem Lobpreis des Vaters zu einer Anrede an den Sohn über.

Auch der sog. Katholische Gruß „Laudetur Jesus Christus: in aeternum. Amen" ist wie die Akklamation am Schlusse des Evangeliums „Laus tibi, Christe" und die Erweiterung beim Stundengebet in der Fastenzeit „Laus tibi, Domine, rex aeternae gloriae" eine sehr alte christologische Lobpreisung.

erbarme dich unser“ an, was der Römische Ritus aus dem Griechischen übernommen und als Kyrie eleison (Κύριε ἐλέησον) bis heute unverändert beibehalten hat.

Eine besondere Art von liturgischen Akklamationen bilden noch die Gratulationszurufe, die bei feierlichen Gelegenheiten weltlichen und kirchlichen Würdenträgern ehemals gewidmet wurden, so den Kaisern bei ihrer Krönung, dem Papst, den Kardinälen und Bischöfen bei Synoden oder Weihen. Heute ruft nur noch der neukonsekrierte Bischof bzw. ein neukonsekrierter Abt am Schluß der Weihe dem Konsekrator ein dreimaliges „Ad multos annos“ zu. Ausführliche „Acclamationes“ der älteren Art findet man nach der 25. Sitzung des Konzils von Trient verzeichnet; sie begannen mit dem Zurufe: „Dem Hl. Vater Pius, unserm Herrn, dem Hohenpriester der allgemeinen Kirche, viele Jahre und ewiges Angedenken!“ (sess. XXV. acclamationes patrum).

4. Litaneien (litaniae von λιτανεύειν flehentlich bitten) werden heute die mit „Herr, erbarme dich unser“ beginnenden, aus wechselnden Anrufungen und Bitten zusammengesetzten Gebetsweisen genannt. Da sie beim Volke schnell beliebt geworden sind, wurden sie im Laufe der Zeiten sehr zahlreich. Auch schlichen sich in ihre Texte zuweilen Geschmacklosigkeiten und Irrtümer ein. Infolgedessen verbot Papst Benedikt XIV ihren liturgischen Gebrauch bis auf die älteste von ihnen, die Allerheiligenlitanei, und die aus Italien (Loreto) stammende sog. Lauretanische Litanei. Später wurden durch Pius IX die Litanei vom h. Namen Jesu, durch Pius X die vom h. Herzen Jesu und die vom h. Joseph wieder allgemeinkirchlich gestattet. Die Approbation neuer Litaneien für öffentlichen Gebrauch steht nur dem Päpstlichen Stuhle zu (C. J. C. can. 1259 § 2).

a) Die Allerheiligenlitanei, die auf die altchristlichen Fürbittgebete zurückgeht, ruft neben den vornehmsten Heiligen der allgemeinen Kirche besonders die Titelheiligen der römischen Stadtkirchen und die bedeutendsten Orts-, Landes- und Ordenspatrone an, denen sie eindringliche kurze Bittgebete für die allgemeinen Anliegen folgen läßt.

b) Die Lauretanische Litanei ist eine aus vorwiegend biblischen Bildern zusammengesetzte Lobpreisung der Gottesmutter. Der Sinn einiger Anrufungen kann deutlich nur aus dem italienischen Texte erkannt werden (vas spirituale = dimora dello Spirito santo Wohnung des Hl. Geistes, vas honorabile = vaso di elezione Werkzeug der Auserwählung, vas insigne devotionis = modello di vera pietà Muster wahrer Frömmigkeit).

c) Die **Herz-Jesu-Litanei** umfaßt 33 Anrufungen zu Ehren der 33 Lebensjahre des Erlösers. Ihre Lobpreisungen des h. Herzens sind größtenteils der aszetisch-mystischen Literatur entnommen und daher für das Volk sehr der Erklärung bedürftig (Cor Jesu, desiderium collium aeternorum = Herz Jesu, du Sehnsucht der Schöpfung von Urbeginn an, vgl. Gen. 49, 26; Deut. 33, 15; Röm. 8, 22).

5. **Doxologien** oder Lobpreisungen werden in der katholischen Liturgie sowohl Gott im allgemeinen wie auch den einzelnen göttlichen Personen, zumeist aber der hh. Dreifaltigkeit gewidmet. Im A. T. lautete die Lobpreisung meist: „Gepriesen sei der Herr in Ewigkeit" (בָּרוּךְ יְהוָה לְעֹלָם). Im Christentum stellte man aber aus Elementen, die sich bereits in den Briefen des h. Paulus finden (Röm. 11, 36; 16, 27; Gal. 1, 5; 2 Kor. 13, 13) Formeln zusammen, in denen die *δόξα* (gloria) zunächst dem himmlischen Vater, zugleich aber auch dem mit ihm verbundenen Sohne sowie dem Hl. Geiste zuerkannt wurde, also „Ehre sei dem Vater durch den Sohn zugleich mit dem Hl. Geiste" oder ähnlich. Jedoch bereits in der Zeit der antitrinitarischen Streitigkeiten scheint sich, um die völlige Gleichheit der drei Personen zu bezeichnen, die heute übliche sog. **Kleine Doxologie** nach Analogie der Taufformel gebildet zu haben. Sie lautete anfangs: Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto: [et nunc et semper et] in saecula saeculorum. Als dann der Arianismus die Ewigkeit des Sohnes leugnete und von einer Zeit sprach, worin der Sohn „nicht war" (*ἦν ὅτε οὐκ ἦν*), soll das Abendland mit bewußter Absicht, um gerade den ewigen Ursprung des Sohnes insbesondere hervorzuheben, dem Schluß den Satzteil „sicut erat in principio (sc. Filius)" eingefügt haben (zweite Synode zu Vaison 529).

Als **Große Doxologie** bezeichnet man jene erweiterte Lobpreisung der hh. Dreifaltigkeit, die mit dem biblischen Weihnachtsgesang der Engel (Lk. 2, 14) Gloria in excelsis Deo beginnt. Auch diese ist im Morgenland entstanden; sie wurde dort ehemals (nach Const. Apost. 8, 13; vgl. 7, 47) in abgekürzter Form vor der Kommunion gesungen und geht unmittelbar von einem Lobpreis des Vaters zu einer Anrede an den Sohn über.

Auch der sog. **Katholische Gruß** „Laudetur Jesus Christus: in aeternum. Amen" ist wie die Akklamation am Schlusse des Evangeliums „Laus tibi, Christe" und die Erweiterung beim Stundengebet in der Fastenzeit „Laus tibi, Domine, rex aeternae gloriae" eine sehr alte christologische Lobpreisung.

§ 28.
Lesungen, Lektionen und Kapitel.

Die Kirche hat von Anfang an in ihrer Liturgie nicht nur Psalmodie, sondern nach dem Vorbilde des Judentums auch Lesungen verwendet, und zwar sowohl bei der Messe wie beim Stundengebet. Bereits Justinus erwähnt (I. Apol. 67, 3), daß bei den Zusammenkünften der Christen „die Berichte der Apostel und Schriften der Propheten" verlesen würden. Damit stimmt überein, daß auch im ältesten Römischen Ritus bei der Messe Lesungen aus den Propheten noch der Epistel und dem Evangelium, d. h. den Abschnitten aus den Apostelbriefen und den Berichten der Evangelisten, vorausgingen. Ja für das Stundengebet hat der Römische Ritus, wie es scheint, mindestens seit dem 6. Jahrhundert eine angeblich von Papst Gelasius († 496) entworfene Leseordnung (vgl. das Dekret Gratians c. 3 D 15) angenommen, nach der im Verlaufe eines jeden Jahres bei der ersten bzw. einzigen Nokturn des Offiziums ungefähr die ganze Hl. Schrift zur Verlesung kam.

Diese in der Hauptsache noch heute geltende Leseordnung der sog. Scriptura occurrens bestimmt im wesentlichen Folgendes:

1. Am Sonntag Septuagesima wird mit der Lesung aus den Geschichtsbüchern des A. T. begonnen; es werden Abschnitte aus dem Pentateuch (aus Genesis und Exodus) gelesen, daran aber vom Passionssonntage an bis Ostern Lektionen aus dem Propheten Jeremias angeschlossen.

Es zeigt sich also sogleich das Prinzip der Abwechslung zwischen Geschichts- und Lehr- bzw. prophetischen Büchern. Für den Beginn mit der Genesis gerade an Septuagesima war vermutlich maßgebend, daß dieser Sonntag einesteils in die Nähe des 1. März fällt, welches Datum bei den Römern den Jahresanfang bezeichnete, daß er anderesteils die entferntere Vorbereitung auf das Osterfest einleitet, weshalb von dieser Zeit an die aus den Katechumenen ausgewählten Taufkandidaten, die electi oder *φωτιζόμενοι*, durch die kirchlichen Lesungen über die wichtigsten Tatsachen der Heilsgeschichte, Erschaffung der Welt, Urzustand der Menschen und Sündenfall, Erlösungsbedürftigkeit, Auserwählung Abrahams, Isaaks und Jakobs, Verkauf Josephs nach Ägypten und Beauftragung des Moses, das Volk Israel aus der ägyptischen Knechtschaft zu befreien, belehrt werden sollten. Die häufige Wiederkehr des Gedankens an tiefen Sündenfall (im Paradiese, bei Kain, Lamech, vor der Sündflut, beim Turmbau zu Babel, Lüge der Sara in Ägypten, Sünde der Sodomiten,

Täuschung Isaaks durch Jakob, Verkauf Josephs) und die gleichwohl später erfolgende Begnadigung war dazu bestimmt, in den Taufkandidaten und öffentlichen Büßern Hoffnung und Verlangen nach eigener Entsündigung zu steigern. Für die Passionszeit selbst aber wird der Prophet Jeremias als Verkünder des Gotteswortes bevorzugt, da er sowohl in seiner vorbildlichen Persönlichkeit als „Mann der Schmerzen" wie auch durch seine leiderfüllten Warnungen, Bußpredigten und Klagen (lamentationes) hierzu ganz vorzüglich geeignet ist.

2. In der österlichen Zeit wird am Montag nach Weißen Sonntag die Schriftlesung mit dem neutestamentlichen Geschichtsbuche, den Actus apostolorum, aufgenommen, daran das einzige prophetische Buch des N. T., die Apokalypse, zusammen mit den Katholischen Briefen angeschlossen. Die Apostelgeschichte gibt mit ihrem Bericht von der Predigt und den Wundern der Apostel recht passend in dieser Zeit Zeugnis von der Wahrheit der Auferstehung Christi; die Apokalypse schildert den Sieg, die Herrlichkeit und das Reich des Auferstandenen; die Katholischen Briefe, in den ältesten Handschriften stets der Apokalypse nachfolgend, stellen hervorragende Lehrpunkte aus dem Munde derer, die mit dem Auferstandenen selbst verkehrt und am ersten Pfingstfeste den Hl. Geist empfangen haben, zur Betrachtung vor.

3. Am Montag nach dem Dreifaltigkeitsfeste folgt bis zum August zunächst wieder eine Lesung aus der alttestamentlichen Geschichte, und zwar aus den Büchern der Könige (früher auch aus der Chronik). Im August werden didaktische Schriften, nämlich die Sprichwörter, der Prediger, die Weisheit und das Buch Jesu Sirach, gelesen (am Feste Mariä Himmelfahrt auch das Hohe Lied), im September geschichtliche und lehrhafte Kapitel des Buches Job sowie hauptsächlich geschichtliche Lesestücke aus Tobias, Judith und Esther (früher auch Esdras), endlich im Oktober die beiden letzten Geschichtsbücher des A. T., die Bücher der Makkabäer, worauf im November bis zum Beginn des neuen Kirchenjahres noch Lektionen aus Ezechiel, Daniel und den Kleinen Propheten folgen.

4. Für die Adventszeit, das Weihnachts- und Epiphaniefest ist der Prophet Isaias bestimmt, der „Evangelist des A. B.", der so anschaulich den kommenden Emmanuel beschrieben und die Geburt aus der Jungfrau vorausverkündet hat. Teils vor, teils nach Epiphanie hat man bis Septuagesima noch Lesungen aus den Briefen des Völkerapostels Paulus angesetzt, der da den Heiden das Evangelium brachte, deren Berufung am Epiphaniefeste in erster Linie gefeiert wird.

An den hervorragenden Heiligenfesten, an den Begleitfesten von Weihnachten und einigen anderen Tagen sind mit besonderer Rücksicht eigene Lektionen ausgewählt.

So läßt uns in der Tat die Lesung beim Stundengebet an der Hand des Kirchenjahres fast die ganze Hl. Schrift durchwandern, zumal da in der 3. Nokturn jedesmal noch die Evangelien aus der Tagesmesse kurz angedeutet und durch eine Väterhomilie erklärt werden. In der 2. Nokturn werden schon seit den Tagen des h. Benedikt meist Abschnitte aus Väterschriften, vor allem sermones, verlesen, an Heiligenfesten dagegen kurze Lebensbeschreibungen.

In ältester Zeit war für die Begrenzung der Schriftlesung große Freiheit gelassen. Soweit als möglich brachte man in der Kirche den vollständigen Text der Hl. Schrift zum Vortrag; erst seit dem 7.–8. Jahrhundert wurde es in das Belieben des Bischofes oder Chorleiters gestellt, die Lesung abzukürzen und Teile der Hl. Schrift ganz ausfallen zu lassen. Seit dem 12. Jahrhundert wurden nach dem Vorbilde des Breviers der römischen Kurie nur mehr kurze, ausgewählte Abschnitte der einzelnen Bücher der Hl. Schrift als Lesungen in die gerade damals aufkommenden „Breviaria" aufgenommen.

Der Vortrag der Matutinlesungen wird vom Lektor eingeleitet mit der Bitte um Segen, die er an den Chorleiter (domnus bzw. bei Nonnen domna) richtet: Iube, domne, benedicere = Geruhe, o Herr, den Segen zu erteilen. Der Chorleiter spricht nunmehr den Segen als einen Gebetswunsch aus, der von Gott dem Lektor Hilfe zum guten Vortrag, den übrigen Teilnehmern Gnadenbeistand zur fruchtbaren Aneignung des Gehörten erfleht, z. B. „Mit immerwährendem Segen möge uns segnen der ewige Vater". Wird der Bischof selbst die Lesung vornehmen, so fällt, falls kein Höherer anwesend ist, die Benedictio aus. Der Bischof wendet sich dann an Gott unmittelbar, indem er spricht: Iube, Domine (= Deus), benedicere, worauf der Klerus sogleich mit Amen antwortet. Betet ein Priester privatim das Brevier, so soll er ebenfalls (nach der Neuordnung Pius' X vom Jahre 1911) die Bitte an Gott richten, also Iube, Domine, benedicere sprechen, dann aber die Benedictio vollständig mit Amen hinzufügen.

Bei Schluß der Matutinlesungen richtet der Lektor für sich und die Zuhörer an Gott eine Bitte um gnädige Verzeihung aller Fehler der Unaufmerksamkeit u. dgl.: Tu autem, Domine, miserere nobis! Ursprünglich soll der Chorleiter mit Tu autem (sc. cessa) nur das Ende des Abschnitts bezeichnet und dann erst der Lektor sein Domine, miserere nobis! beigefügt haben. Der Chor

antwortet auch heute noch Deo gratias! in dem Sinne, daß Gott für die soeben vernommenen heilsamen Lehren Dank ausgesprochen werden soll.

In den Kleinen Horen und der Komplet, sowie in Laudes und Vesper war es mindestens seit Gregor d. Gr. üblich, nur eine kurze Lesung, ein sog. Capitulum, vorzutragen. Dieses Kapitel sprach der Chorleiter selbst, und zwar auswendig; es wechselte nämlich anfangs nicht oft, sondern war den einzelnen Horen, wie heute noch in der Komplet (Tu autem in nobis es Domine etc.), eigentümlich. Erst vom 10. Jahrhundert an entwickelte sich eine größere Mannigfaltigkeit. Insbesondere soll Bischof Stephan von Lüttich (903—920) treffliche Kapitel gesammelt haben. Man legte jetzt allerorts eigene Bücher mit wechselnden Kapiteln für die Feste und Zeiten des Kirchenjahres, sog. capitulares (sc. libri), an, die man sehr oft auch mit den Büchern für die wechselnden Tagesorationen (collectarii) verband. Vom 13. Jahrhundert an trat wenigstens im Römischen Ritus wieder eine Vereinfachung ein.

Heute haben in der Regel Laudes, Vesper und Terz das gleiche, Sext und Non je ein eigenes Kapitel. Das Kapitel der Prim ist nur für Ferialtage von dem der Sonn- und Festtage (Regi saeculorum immortali etc.) abweichend; die Komplet behält stets dasselbe, die Anrufung des göttlichen Schutzes bezeichnende Kapitel. Diese kurzen Lesungen haben den Zweck, auch die Tageshoren mit einem erbaulichen Schriftgedanken zu erfüllen. An Sonn- und Feiertagen sind die wechselnden Kapitel gewöhnlich der Epistel entnommen, weshalb vor Beginn ihrer Verlesung ein Titel des betreffenden biblischen Buches nicht genannt zu werden braucht. Sie bringen in diesen Fällen das Stundengebet des Tages mit der Meßfeier, dem Zentralpunkte des katholischen Kultes, in Beziehung. Im Unterschied von den Lektionen der Matutin werden die Kapitel wegen ihrer Kürze im Chore stets stehend angehört.

§ 29.

Orationen, Schuldbekenntnis und Glaubensbekenntnisse.

1. Oration (oratio) oder Kollekte (collecta, ursprünglich ad collectam = ad collectionem populi) wird das kirchliche Bittgebet genannt, das der Liturge namens der ganzen Gemeinde (darum in Pluralform) auszusprechen hat. Bei der Messe gehören auch Sekret und Postkommunion zu dieser Gebetsart.

Man unterscheidet in jeder Oration drei Teile: Anrufung invocatio), Bitte (petitio) und Schluß (conclusio). Die An-

rufung richtet sich in der Regel an Gott den Vater als den Urquell sowohl der beiden andern Personen, wie auch aller erschaffenen Wesen und Güter. Sie pflegt die Prädikate (omnipotens, sempiterne) zu häufen und oft mit relativer Konstruktion an ein Werk Gottes zu erinnern, das zum Vertrauen auf Erhörung der Bitte berechtigt. Die Bitte ist heutzutage meist nur mehr kurz, deutet aber vielfach noch den Gedankenreichtum der älteren, längeren Formen an. Die Schlußform (conclusio) enthält eine Berufung auf die Mittlerschaft Jesu Christi. Sie beginnt bei den an den Vater gerichteten Orationen mit Per Dominum nostrum (Hebr. 7, 25; Röm. 8, 34) und erweitert sich dann zum Bekenntnis der hh. Dreifaltigkeit (Orationsdoxologie); bei den an den Sohn gerichteten beginnt sie mit Qui vivis et regnas. Extra missam et officium wird in der Regel nur eine abgekürzte Schlußform (ohne Doxologie) gebraucht.

2. Das allgemeine Schuldbekenntnis (Confiteor), das in der Liturgie der Messe und des Stundengebetes, bei der Kommunionausteilung, heiligen Ölung und Benedictio apostolica vorkommt, findet sich in kürzerer Form bereits in altchristlichen Fürbittgebeten sowie im frühen Mittelalter als Einleitung der Beichten. Es ist ein Ausdruck demütigen Bekenntnisses allgemeiner Sündhaftigkeit. Den heutigen Wortlaut bringen zuerst die Akten der Synode zu Ravenna vom Jahre 1314.

Bezüglich der nachfolgenden Absolutionsworte herrschte noch bis zur ersten offiziellen Ausgabe des Missale bzw. Rituale Romanum große Verschiedenheit. Die synonymen Ausdrücke Indulgentiam, absolutionem et remissionem wollen in ihrer Häufung nur das Völlige des Sündennachlasses bezeichnen, den der Priester für jene, die bußfertig das Bekenntnis ablegen, erbittet.

3. Glaubensbekenntnisse (symbola) sind aus dem apostolischen Gebrauche entstanden, nur auf ein ausdrückliches Bekenntnis an die wesentlichen Lehren Jesu Christi hin die Taufe zu spenden. Daher ist die ursprüngliche Bedeutung der Benennung Symbolum (zuerst bei Cyprian, Ep. 69 n. 7) „Erkennungszeichen" (*σύμβολον*), d. h. des Getauften oder des rechtgläubigen Christen. Nach Tertullian und Ambrosius ist das Glaubensbekenntnis ein „Losungswort" des Soldaten Christi, dessen man sich auch mit Nutzen zum Gebete bedient, wenn der Versucher naht. Schon bei Rufinus († 410) wird Symbolum im Sinne von *συμβολή* (collatio) als kurze „Zusammenfassung" der wichtigsten Glaubenssätze erklärt, eine Deutung, die von den Schriftstellern des Mittelalters in der Regel mit der ersteren verbunden wird.

a) Das Apostolische Glaubensbekenntnis (Symbolum apostolicum) ist in der Fassung, die das heutige Brevier angibt, die erweiterte römische Form des ältesten Taufsymbols. Diese zählt in ihrer ursprünglichen Gestalt (Denzinger, Enchiridion 2) in kurzen, parallelen Sätzen die wichtigsten Heilstatsachen auf und verrät durch ihre ganze Struktur noch deutlich den Ursprung aus dem Kreise der Apostel selbst.

b) Das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum ist durch Erweiterung des Taufsymbols von Jerusalem entstanden. Nachdem zu Nicäa (325) die Lehre von der Gottheit des Sohnes, zu Konstantinopel (381) die von der Gottheit des Hl. Geistes klar zum Ausdruck gebracht worden war, wurde durch das Konzil von Chalcedon 451 (Mansi VI, 957 und VII, 112) eine dementsprechend erweiterte Fassung des Taufsymbols für die ganze Kirche proklamiert, die aber wahrscheinlich schon 381 zu Konstantinopel aufgestellt war und sich im wesentlichen bereits bei Epiphanius im Ancoratus (374) findet. Bald darauf wurde dieselbe auch in die Meßliturgie des Morgenlandes übernommen. Im Abendland wurde sie zuerst in Spanien zur deutlichen Aussprache des katholischen Glaubens gegenüber den arianischen Goten (III. Konzil von Toledo 589) in die Liturgie der Messe, und zwar von Anfang an mit dem Zusatz filioque, aufgenommen. Dieser Gebrauch verbreitete sich dann über Gallien nach Deutschland und zuletzt nach Italien; in Rom erscheint das Kredo erst seit 1014 in der Messe (auf Betreiben des Kaisers Heinrich II).

c) Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis (Symbolum Athanasianum) ist durch klare, eingehende Entfaltung zuerst der Trinitäts- und dann der Inkarnationslehre ausgezeichnet. Das Mittelalter hielt den h. Athanasius für den Verfasser; indessen weisen innere Gründe auf eine spätere Zeit (zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts) und wahrscheinliche Entstehung in Gallien hin. In der Zeit der Karolinger wurde es nach der sonntäglichen Predigt mit dem Volke gebetet und zur Erklärung der christlichen Lehre an das Volk benutzt.

Von späteren Bekenntnisformeln ist für die Liturgie noch die Professio fidei Tridentino-Vaticana von Bedeutung, da sie bei der Aufnahme von Konvertiten Verwendung findet.

§ 30.

Hymnen, Sequenzen und Tropen.

1. Geistliche Gesänge sind in der christlichen Urkirche (vgl. Apg. 4, 24–30; Eph. 5, 14; 1 Tim. 3, 16; 2 Tim. 2, 11 u. ö.) wohl zunächst als Nachbildung von Psalmen oder biblischen

Kantiken entstanden. Insbesondere haben die Gnostiker des 2. Jahrhunderts eine große Zahl religiöser Lobgesänge verfaßt, in denen sie ihre häretischen Ansichten zu verbreiten suchten. Demselben 2. Jahrhundert wird auch der morgenländische Vespergesang *Φῶς ἱλαρόν* zugeschrieben. Aus der Frühzeit der griechisch-orientalischen Kirche stammt sodann der im Benediktinerbrevier am Ende der Matutin beibehaltene Gesang Te decet laus, ferner die in der abendländischen Messe übliche Große Doxologie Gloria in excelsis Deo. Der sog. Ambrosianische Lobgesang, das Te Deum, wurde im Mittelalter für eine gemeinsame Dichtung der h. Ambrosius und Augustinus gehalten. Es ist jedoch am wahrscheinlichsten eine dem Anfang des 5. Jahrhunderts angehörige Kompilation aus drei Bestandteilen verschiedenen Alters; aus einer präfationsähnlichen Lobpreisung des Vaters (3. Jahrhundert), gesteigerter Lobpreisung des Sohnes (4. Jahrhundert), und Bitten, die den Psalmen entnommen sind (in der Fassung des Psalterium Gallicanum, 5. Jahrhundert). Als Verfasser oder Kompilator wird meist Niceta von Remesiana angesehen († um 414). Vgl. Germ. Morin, Rev. Bénédictine 1894, p. 49; A. E. Burn, An introduction to the Creeds and to the Te Deum, London 1899 und Niceta of Remesiana, his life and works, Cambridge 1905. Abweichend davon Cl. Blume in „Stimmen aus Maria Laach" 1911 S. 487 ff.

2. Hymnen im eigentlichen Sinne, d. h. metrische geistliche Gesänge, die in Strophen gegliedert sind (*ὕμνος* ursprünglich Festlied zu Ehren von Heroen und Göttern), sind erst mit dem 4. Jahrhundert in kirchlichen Gebrauch gekommen, zunächst im Morgenland (Ephräm der Syrer, Gregor von Nazianz), seit Hilarius von Poitiers († 366), der während seines Exils in Kleinasien die morgenländische Hymnodie kennen und schätzen gelernt hatte, auch im Abendland. Am bedeutendsten war der Erfolg, den der h. Ambrosius mit Einführung lateinischer Hymnen in den Gottesdienst der Kirche Mailands hatte (Augustinus, Conf. IX, 6); noch heute verwendet die Kirche die von ihm in je acht Strophen zu vier jambischen Dimetern verfaßten Hymnen: Aeterne rerum conditor (Sonntags-Laudes) und Splendor paternae gloriae (Montags-Laudes). Sehr viele Hymnen sind nur nach Entstehungszeit und Metrum ambrosianisch, z. B. die täglich wiederkehrenden Hymnen zur Terz, Sext und Non. Im Gegensatz zur Schmucklosigkeit der ambrosianischen Poesie zeichnen sich die Hymnen des Spaniers Aurelius Prudentius († nach 407) durch lebendige Darstellung, Tiefe des Gefühles und Innerlichkeit der Auffassung aus. Man vergleiche nur die beiden Hymnen zum Feste der Unschuldigen Kinder Audit

tyrannus anxius und Salvete flores martyrum, ferner die dem h. Ambrosius nachgebildeten Hymnen zu den Dienstags- und Donnerstags-Laudes. Lieder des christlichen Dichters Cälius Sedulius aus dem 5. Jahrhundert zeigen bereits Anfänge des Reimes (vgl. A solis ortus cardine). Ergreifend sind die Kreuzeshymnen Vexilla regis und Pange lingua des Venantius Fortunatus († als Bischof von Poitiers nach 600). Dem Papste Gregor d. Gr. werden vielfach die Hymnen der Sonntags-Matutin sowie die das Schöpfungswerk besingenden Vesperhymnen der ganzen Woche zugeschrieben. Neue Beiträge zum Liederschatz der Kirche lieferte die Karolingerzeit. Aus dieser Periode, in der man die akzentuierende Versart zu pflegen begann, sind als Hymnendichter vor allem Paulus Diaconus († 799, Ut queant laxis, noch im sapphischen Versmaß), Paulinus von Aquileja († 802, Decora lux aeternitatis auream zur Vesper des 29. Juni, Egregie doctor Paule zum 30. Juni), Rabanus Maurus († 856, Veni creator Spiritus) und Theodulph von Orleans († 821, Gloria laus et honor, in Distichen) bemerkenswert.

3. Sequenzen d. h. dem Evangelium der Messe vorausgehende Festlieder entstanden gegen Ende des 9. Jahrhunderts. An höheren Festen war nämlich das Schluß-a des Alleluja vor dem Evangelium durch besonders reiche und lang ausgedehnte Melodien ausgezeichnet, die der Freude Ausdruck geben sollten und daher „Jubilationen" hießen. Sie vereinigten oft zeilenlange Notenreihen auf den einen Vokal a. Diese langgezogenen Melodien wurden sequentia = *ἀκολουθία*, d. h. sich wiederholende Notenfolge genannt. Um solche Modulationen leichter dem Gedächtnisse einzuprägen, pflegte man ihnen im nordfranzösischen Kloster Jumièges Texte zu unterlegen, die ebensoviel Silben wie Noten enthielten. Als ein Mönch dieses Klosters, das von den Normannen zerstört wurde, nach St. Gallen flüchtete, schuf dort Notker Balbulus († 912) nach dem französischen Vorbilde neue, in der Kirche verwendbare Textunterlagen, die anfangs nur nach der Ausdehnung der Noten die Silben zählten (prosae), später, wie es scheint, unter dem Einflusse byzantinischer Hymnodie rhythmisch eingerichtet und schließlich ganz den Hymnen ähnlich wurden. Auch auf diese Texte übertrug sich jetzt der ursprünglich nur für die Melodie bestimmte Name Sequenz.

Die älteren Sequenzen beginnen mit einem musikalischen Eingang, lassen dann eine Anzahl Verse, Stollen oder Strophen folgen, von denen je zwei und zwei nach derselben Melodie gesungen werden. Ein musikalischer Schluß zeigt ebensowenig wie der Eingang eine Wiederholung der Melodie.

Die Sequenzen bevorzugen im Gegensatz zu den meist jambischen Hymnen den trochäischen Rhythmus. Seit dem 12. Jahrhundert nahmen sie auch den Reim an und teilten jede Strophe in zwei rhythmisch gleiche Halbstrophen. Musikalischer Eingang und Schluß fielen fort.

Die Blüte der Sequenzendichtung erscheint mit Adam von St. Viktor († 1192). Sonst sind von mittelalterlichen Sequenzendichtern noch zu nennen Wipo von Burgund (Hofkaplan Konrads II um 1035, Verfasser der berühmten Ostersequenz Victimae paschali laudes), Thomas von Celano († nach 1250, mutmaßlicher Verfasser des Dies irae) und Thomas von Aquin († 1274, Verfasser der Fronleichnamssequenz Lauda Sion). Als Verfasser des Stabat mater galt bisher Jacopone da Todi († 1306); indessen ist neuestens hierfür nach Blume der h. Bonaventura († 1274) anzusehen.

4. Tropen, d. h. Textdichtungen für die Zwischenmodulationen des Introitus, Kyrie, Gloria, Ite und anderer Meßgesänge, soll Notkers Freund und Ordensgenosse Tutilo von St. Gallen († 898) erfunden haben. Der bekannteste und verbreitetste Kyrietropus, der an den Festtagen des Herrn gesungen wurde, begann mit den Worten: Cunctipotens genitor Deus omnicreator eleison. Die Melodie des Kyrie cunctipotens ist noch heute im Graduale enthalten. Die Tropen selbst sind aus den nachtridentinischen römischen Meßbüchern entfernt worden.

5. Mit Hukbald von Saint-Amand († 930) begann man sogar ganze Offizien in Rhythmus und Reime zu kleiden. So dichtete Julian von Speier († 1250) Reimoffizien zu Ehren des h. Franziskus und des h. Antonius von Padua, von denen sich das erstere noch heute in Franziskanerbrevieren findet.

Thomas von Aquin verfaßte in päpstlichem Auftrage die sämtlichen Hymnen zum Fronleichnamsfeste.

Infolge der Renaissancebewegung im 15. und 16. Jahrhundert verlor man jedoch das Verständnis für die Innigkeit der mittelalterlichen Poesie und versuchte die liturgischen Hymnen nach klassischen Regeln umzugestalten. Papst Pius V entfernte dann sämtliche Tropen aus den offiziellen liturgischen Büchern und beließ von den Sequenzen nur mehr vier (Ostern, Pfingsten, Fronleichnam und Allerseelen) im Missale; später kam als fünfte wieder das Stabat mater am Feste Mariä Schmerzen hinzu. Eine Revision des Textes der Hymnen unter Urban VIII (1623–1644), die nahezu sämtliche Hymnen veränderte, fand nur geteilten Beifall.

Als neuere Hymnendichter seien genannt Kardinal Bellarmin († 1621, Hymnen zum Schutzengelfeste), Papst Urban VIII († 1644,

zum Feste der h. Martina, 30. Januar) und Papst Klemens XI († 1721, zum Feste des h. Joseph).

6. Die liturgische Bedeutung der Hymnen und Sequenzen ergibt sich aus ihrem Charakter als Festlieder. Ihr poetischer Schwung soll im Herzen des Betenden die dem Feste entsprechenden religiösen Empfindungen erwecken und steigern. Daher wird der Hymnus sogleich im Anfang des ganzen Offiziums, vor der Matutin, gebetet, ferner vor der Prim und den Kleinen Tageshoren. In jenen Horen dagegen, deren Höhepunkt ein neutestamentliches Kantikum darstellt (Laudes, Vesper, Komplet), wird der Hymnus mehr in die Nähe dieses begeisterten Dankliedes gerückt. Die Sequenz bereitet in ähnlicher Weise die religiösen Gefühle auf den Festgedanken vor, der bei der Messe im Evangelium zum Ausdruck kommt.

§ 31.
Deutsche Kirchenlieder.

Als deutsche Kirchenlieder bezeichnet man strophisch gegliederte Gesänge, die sowohl in der Kirche beim außerliturgischen Gottesdienst als auch außer der Kirche vom Volk gesungen werden.

1. Die mittelalterliche Periode. Während in romanischen Ländern das Volk wegen der Verwandtschaft seiner Sprache mit der liturgischen leicht dem lateinischen Gesange zu folgen vermochte, war das in Deutschland anders. Nun zeichnete aber gerade die Deutschen in ältester Zeit eine besondere Freude am Singen aus. Daher ließ der deutsche Klerus das Volk bei außerliturgischen Gelegenheiten seine lateinischen Gesänge oft mit einer kurzen, leicht erfaßbaren Akklamation, vor allem mit Kyrie eleison, unterbrechen. Ja man fügte diesem Kyrieruf auch wohl einige erklärende deutsche Worte bei oder dichtete eigene deutsche Liedertexte hinzu, auf die das Volk mit seinem „Kyrieleis" antworten konnte. Diese Texte wurden Leisen genannt.

Wie alt der gemeinsame Kyrieruf des Volkes in Deutschland ist, zeigt der Bericht von der Übertragung der Reliquien des h. Wunibald, Abtes zu Heidenheim, im Jahre 777, die unter dem Psalmengesang der Mönche und unter den Kyrierufen des Volkes vor sich ging. In ähnlicher Weise wird bei der Übertragung der Reliquien des h. Liborius nach Paderborn (836) erzählt, daß die Priester Hymnen sangen, auf die das Volk mit Kyrierufen antwortete. Als Bischof Dethmar im Jahre 973 in Prag einzog, sang das Volk in kurzen Zwischenräumen: „Christ, sei uns gnädig. Kyrie eleison. Und die Heiligen sollen uns helfen. Kyrie eleison." Der Klerus stimmte darauf das Tedeum an.

Die ältesten Leisen bestanden nur aus einer einzigen, mit Kyrie eleison schließenden Strophe, die fortgesetzt wiederholt wurde, wie das Pfingstlied „Nun bitten wir den Hl. Geist". In der österlichen Zeit trat Alleluja an die Stelle des Kyrie eleison (vgl. das Osterlied: „Christ ist erstanden"). Auch lateinische Hymnen und Sequenzen wurden übersetzt oder zu Leisen umgedichtet. Bei der Kreuzzugspredigt des h. Bernhard um 1147 fiel seinen romanischen Begleitern bereits der Reichtum des deutschen Volkes an religiösen Liedern auf. Später führte die Entwicklung des religiösen Schauspiels und der außerliturgischen kirchlichen Feiern zu ganz eigenartigen Dichtungen, wie Wiegenliedern, Glossenliedern, Mischliedern und Umdichtungen weltlicher Lieder in religiöse Gesänge (contrafacta).

Wiegenlieder wurden vor Krippendarstellungen gesungen; Glossenlieder erklärten die Worte eines lateinischen Textes, z. B. des Ave Maria; Mischlieder ließen lateinische und deutsche Worte miteinander abwechseln, z. B. „In dulci jubilo, Nun singet und seid froh". Aus dem 14. Jahrhundert stammen viele Marienlieder, darunter die noch heute übliche Volksweise „Es ist ein' Ros' entsprungen".

2. Periode der Neuzeit. Die Erfindung der Buchdruckerkunst erleichterte die Verbreitung religiöser Lieder. Dieselben wurden zunächst in Einblatt-Drucken unter das Volk gebracht, fanden aber auch schon in Sammlungen weltlicher Lieder Aufnahme. Seit dem Jahre 1524 gaben die Protestanten kirchliche Gesangbücher heraus (das erste von Luther mit acht Liedern). Im Jahre 1537 erschien dann das erste katholische Gesangbuch mit Musiknoten, herausgegeben von Stiftspropst Mich. Vehe in Halle, mit 52 Liedern. Wie auf protestantischer Seite, so wurden auch auf katholischer neuerdings viele lateinische Hymnen ins Deutsche übersetzt (z. B. „O Haupt voll Blut und Wunden", Übersetzung zu Salve caput cruentatum des h. Bernhard). Das Gesangbuch des Domdechanten Dr. Joh. Leisentritt von Bautzen (1567) enthielt bereits 250 Texte. Als Auszug daraus gab 1576 die Diözese Bamberg ein erstes Diözesangesangbuch heraus. Von jener Zeit an haben fast alle deutschen Bistümer eigene Diözesangesangbücher, und zwar mit Gebetsanhang, eingerichtet.

Von Dichtern deutscher Kirchenlieder seien aus dem 17., 18. und 19. Jahrhundert genannt die Jesuiten Friedrich von Spee († 1635) und Wilhelm Nakatenus († 1682), der Konvertit Joh. Scheffler, gen. Angelus Silesius († 1677), Fr. S. Kohlbrenner († 1783), M. Denis († 1800) und Guido Görres, der Sohn des berühmten Joseph Görres († 1852). Die Lieder Friedrichs von Spee, darunter „Tu' auf, tu' auf, betörtes Herz", erschienen nach seinem Tode

unter dem Titel „Trutz Nachtigall"; die des Wilhelm Nakatenus, z. B. „O Jesu mein", „O Jesu, liebster Jesu" und „Du aus Davids Stamm geboren", enthält das erstmals 1666 herausgegebene Gebetbuch „Himmlisches Palmgärtlein". Die Dichtungen des Angelus Silesius, z. B. „Jesu, Jesu, komm zu mir" und „Ich will dich lieben, meine Stärke", zeichnen sich durch Innigkeit der Empfindung und Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott aus. Von Kohlbrenner sollen die bekannten Lieder zur deutschen Singmesse, von Denis das Adventslied „Tauet, Himmel, den Gerechten" und mehrere Fronleichnamslieder herrühren, von Guido Görres das Lied „Maria Maienkönigin".

In neuester Zeit hat sich der „Cäcilienverein für alle Länder deutscher Zunge" der Pflege ernster und würdiger Melodien beim deutschen Kirchenliede angenommen. Die unter hervorragender Mitwirkung des ehemaligen Domchordirektors und Generalpräses des Cäcilienvereins Friedrich Schmidt erstmals 1897 herausgegebene Ausgabe des „Gesang- und Gebetbuches für das Bistum Münster", die mehrere im kirchlichen Stile von Schmidt neu komponierte, schnell beliebt gewordene Melodien aufweist, hat auf viele andere Sammlungen vorbildlich eingewirkt.

Als der Weltkrieg Soldaten der verschiedensten deutschen Diözesen zusammenführte, gaben die Bischöfe der Fuldaer Konferenz zu gemeinschaftlichem Gottesdienste „23 Einheitslieder" heraus (1916), die überall nach Text und Melodie übereinstimmend gesungen werden und so allmählich eine größere Einheit im kirchlichen Volksgesang anbahnen sollen.

3. Bedeutung. Das deutsche Kirchenlied, das den Zweck hat, die private Andacht des Volkes der liturgischen anzupassen, ist ein vorzügliches Mittel zur Erweckung und Ausbildung des religiösen Gefühles. Wie es der Gottesbegeisterung und Glaubensfreudigkeit unserer Vorfahren entsprungen ist, so regt es auch in den Herzen der Nachkommen tiefreligiöse Empfindungen und heilsame Willensentschlüsse an. Es hat allzeit eine gewaltige Wirkung auf das christliche Leben ausgeübt. Seine dem Gedächtnis des Volkes eingeprägten Worte und Weisen sind gleichsam Mahnstimmen aus einer anderen Welt, sowie Trostgebete in betrübten, beschwerlichen Lebenslagen. Zur Tiefe und Innigkeit der Gedanken tritt in der Regel noch die Schönheit der Form. Die Melodie ist um so kirchlicher, je mehr sie dem erwähnten kirchlichen Zwecke dient. Letzteres trifft am ehesten zu, wenn sie vom Geiste und Charakter des gregorianischen Chorals, dieser kirchenmusikalischen Norm, durchdrungen und getragen ist. Über die Verwendung des Kirchenliedes vgl. oben S. 25.

2. Kapitel.

Das kirchliche Stundengebet.

Literatur: F. Probst, Brevier und Breviergebet[2]. Tübingen 1868; Aug. Roskovány, De coelibatu et breviario. 5 Bde. Pesth 1861–1888; F. Bole, Die Messe und das Breviergebet[3]. Brixen 1895; Suitbert Bäumer, Geschichte des Breviers. Freiburg 1895; P. Batiffol, Histoire du Bréviaire romain[3]. Paris 1911; J. Baudot, Le Bréviaire romain[4]. Paris 1908; F. Cabrol, La réforme du Bréviaire et du Calendrier. Paris 1912; N. Gihr, Prim und Komplet des römischen Breviers. Freiburg 1907; J. Freiseisen, Das Abendgebet der Kirche (Komplet). Brixen 1907; B. Schäfer, Das kleine Offizium der seligsten Jungfrau Maria[2] Münster 1902; Ders., Liturgische Studien. 3 Bde. Regensburg 1910 ff.; L. Bacuez, Das Brevier vom Standpunkte der Frömmigkeit betrachtet. Mainz 1891; Cl. Blume, Brevier und Messe[2]. Regensburg 1919; F. A. Hoeynck, Das Officium defunctorum nach dem Wortsinn und für das liturgische Verständnis erklärt. Kempten 1892; B. Rasche, Kirchliches Stundengebet und Meßopfer[2]. Paderborn 1918.

§ 32.

Das kirchliche Stundengebet als Pflichtgebet.

Da alle Menschen verpflichtet sind, Gott, dem sie durch die Erschaffung und Erlösung angehören, sowohl einzeln als in Gemeinschaft mit anderen einen wohlgeordneten, würdigen Gebetsdienst zu erweisen, da diese Aufgabe aber von den einzelnen Christen aus vielen Gründen meist nur unvollkommen erfüllt wird, so hat die Kirche zur Fortsetzung des Werkes Christi auf Erden kraft ihres göttlichen Auftrages eine öffentliche Ausführung übernommen. Sie hat eine feststehende Ordnung von kirchlichen Gebeten geschaffen, die von gewissen dazu verpflichteten Mitgliedern der Kirche zu bestimmten Stunden verrichtet werden müssen, um Gott Anbetung, Lob und Dank im Namen der Gemeinschaft darzubringen und ihm liturgische Bitten vorzutragen. Weil durch dieses regelmäßige Gebet die Kirche ihre Pflicht Gott gegenüber erfüllt, wird es mit Recht Officium divinum genannt. Die Benennung „Kirchliches Stundengebet" (horae canonicae) weist auf die gesetzliche Anordnung dieses Gebetes für bestimmte Stunden hin; der Name „Breviergebet" rührt von dem Buche her, das die kirchlichen Texte enthält.

1. Das Pflichtsubjekt. Zum Breviergebet sind in der abendländischen Kirche verpflichtet:

a) Auf Grund der Weihe (titulo ordinis) alle Kleriker, die höhere Weihen, vom Subdiakonate an aufwärts, erhalten haben,

selbst die Suspendierten und Exkommunizierten, falls sie nicht mit kirchlicher Einwilligung rechtmäßig in den Laienstand zurückgekehrt sind (C. J. C. can. 135 und 214).

b) Auf Grund eines kirchlichen Benefiziums (titulo beneficii ecclesiastici) alle Kleriker (auch die Minoristen), sobald sie in den Genuß eines kirchlichen Benefiziums gelangt sind. Der Benefiziat, der, ohne durch ein rechtmäßiges Hindernis abgehalten zu sein, die Pflicht des Breviergebetes nicht erfüllt, darf sich die Einkünfte pro rata omissionis nicht aneignen, sondern muß den betreffenden Betrag dem Kirchenvermögen (fabrica ecclesiae) oder dem Diözesanseminar oder den Armen zuwenden (can. 1475).

c) Auf Grund der Zugehörigkeit zu einem Orden (titulo religionis) alle Religiosen beiderlei Geschlechts, die Profeß abgelegt haben und deren Ordensregel zum Chorgebet verpflichtet. Die feierlichen Profeß abgelegt haben, müssen, wenn sie am Chorgebet nicht teilnehmen konnten, privatim das Breviergebet nachholen; die andern sind hierzu nicht verpflichtet (can. 610).

2. Das Pflichtobjekt. Das von der Kirche geforderte liturgische Gebet ist mündliches Gebet (oratio vocalis). Es muß mit Aufmerksamkeit (attentio) verrichtet werden, was eine gleichzeitige Vornahme von damit unvereinbaren Beschäftigungen ausschließt, ferner mit der wenigstens virtuellen Intention, gemäß dem Gebote der Kirche zu beten. Schon darin, daß man das Brevier zu diesem Zwecke in die Hand nimmt und zu beten beginnt, zeigt sich diese Intention hinreichend.

Es soll jedoch das Bemühen des Betenden darauf gerichtet sein, eine möglichst vollkommene innere Beteiligung d. h. Andacht zu erreichen. Zu diesem Zwecke wird er bereits vor Beginn des Gebetes einige Augenblicke seinen Geist sammeln, sein Gemüt in die rechte Gebetsstimmung versetzen, die im Gebetsworte enthaltenen Gedanken beachten und Zerstreuungen bekämpfen.

Mittel, den rechten Gebetsgeist in sich zu erhalten oder zu erneuern, sind Sammlung der äußeren Sinne, wiederholte Erneuerung (etwa bei Gloria Patri) der allgemeinen Gebetsabsicht „Gottes Lob über alles", häufiger Wechsel in besonderen Gebetsintentionen (für die Kranken der Gemeinde, Schulkinder u. dgl.), spezielle Erwägung der Aufgaben des Brevierbeters (Anschluß an die triumphierende, leidende und streitende Kirche), betrachtendes Verweilen bei den Gedanken des Gebetstextes, eingehendes Studium einzelner Texte, sowie endlich kluges Verteilen der Gebetsaufgabe auf die rechte Zeit.

Wer aus Unachtsamkeit ein unrichtiges Offizium gebetet hat, ist verpflichtet, wenigstens eine Ergänzung beizufügen, wenn das gebetete Offizium beträchtlich kürzer war. Wer während des Rezitierens den Irrtum bemerkt, hat sofort mit dem richtigen Offizium fortzufahren.

Eine einzelne Hore darf nicht ohne Grund in merklicher Weise unterbrochen werden; jedoch gelten Matutin und Laudes in dieser Beziehung nicht als eine Hore, und können auch die einzelnen Nokturnen ohne Sünde durch Zwischenräume bis zu drei Stunden getrennt werden. Alle Horen sind, sofern kein besonderer Grund zur Abweichung vorliegt, in der vorgeschriebenen Reihenfolge zu beten.

3. Umstände des Ortes und der Zeit. Das feierliche Chorgebet ist auf dem Chore der Kirche oder in besonderer Chorkapelle mit Beobachtung aller kirchlichen Vorschriften zu verrichten. Private Rezitation des Breviergebetes ist an jedem geziemenden Orte in würdiger Körperhaltung unter Entbindung vom übrigen liturgischen Zeremoniell erlaubt.

Die Zeit der Verrichtung ist für das vollständige Tagesoffizium zunächst auf die 24 Stunden von Mitternacht bis Mitternacht begrenzt. Indessen können Matutin und Laudes schon am Vorabende gebetet d. h. antizipiert werden, und zwar in privater Rezitation allgemein von 2 Uhr nachmittags an (SRC 12. Mai 1905; Decr. auth. n. 4158).

Die Einhaltung der durch die Namen der Horen bezeichneten Stunden ist löblich, aber nicht pflichtmäßig; es genügt vielmehr, wenn Matutin und Laudes vor der Messe, die übrigen Horen bis zur Non am Vormittage, Sext und Non vielleicht auch am Nachmittage, Vesper und Komplet von der Mittagszeit an bis gegen Abend gebetet werden. Im Chordienst muß die Vesper in der Fastenzeit vor Mittag gebetet werden, was auch bei Privatrezitation dann erlaubt ist. Jeder vernünftige, nützliche und ehrbare Grund entschuldigt von der genauen Einhaltung der genannten Tagesabschnitte.

4. Befreiung von der Gebetspflicht. Der Papst kann jedem, der zum Breviergebet verpflichtet ist, gültige Dispens erteilen, der Bischof nur den seiner Jurisdiktion Unterstehenden auf kürzere Zeit, falls Rekurs an den Papst schwierig ist und zugleich bei Verzug Gefahr großen Schadens besteht (can. 81).

Außer der rechtmäßigen Dispens entbindet von der Pflicht des Breviergebetes eine physische oder moralische Unmöglichkeit.

Erstere liegt bei Erkrankung vor, wenn das Beten des Breviers den leidenden Zustand verschlimmern oder die Genesung verzögern könnte, ferner bei Blindheit, Brevierverlust u. ä., letztere bei Eintreten eines gerechten Hindernisses (iustum impedimentum), z. B. durch große und plötzliche Beanspruchung mit unaufschiebbaren wichtigen Berufsgeschäften.

Der unverschuldete Mangel eines Breviers befreit indessen nicht von der Rezitation aus dem Gedächtnisse, soweit eine solche noch möglich ist.

5. Wert der Verpflichtung für den Priester. Indem der Priester zum Breviergebete verpflichtet ist, wird er zum täglichen Verkehr mit seinem Gott und himmlischen Hohenpriester angehalten. Der für den geistigen Fortschritt seines Seelenlebens so notwendige Gebetsgeist wird dadurch regelmäßig neu angeregt und gepflegt. Ein Priester ohne Gebetsgeist wäre eine abnorme Erscheinung, die kaum segensreichen Einfluß auf andere ausüben könnte. Das im Gehorsam gegen die kirchliche Autorität zu verrichtende Gebetspensum verlangt täglich und stündlich von ihm gewisse Opfer des Eigenwillens und erhöht damit seine innere Befähigung, als Werkzeug Christi zur Heiligung der Mitmenschen zu dienen. Auch führt ihn der stets wechselnde Inhalt des Stundengebetes in das rechte Verständnis der kirchlichen Festzeiten ein und vereinigt ihn dem Geiste nach mit der triumphierenden Kirche.

§ 33.

Geschichte des Stundengebetes.

A. Im christlichen Altertum. Aus dem Gebrauche der Juden, dreimal täglich, zur Terz, Sext und Non, nach unserer Zeiteinteilung etwa um 9, 12 und 3 Uhr (vgl. Apg. 2, 15; 10, 9; 3, 1), private Gebete zu verrichten, ging bei den ersten Christen zunächst eine entsprechende private Beobachtung der gleichen Gebetszeiten hervor. Dazu kam Gebet in den Stunden der Nacht vor dem Osterfeste, vor den Sonntagen und den Gedächtnistagen berühmter Märtyrer, um das Beispiel des Herrn nachzuahmen, der so oft „die Nacht im Gebete mit Gott zugebracht hatte“ (Lk. 6, 12). Die Zeit der Christenverfolgungen begünstigte diesen nächtlichen Gottesdienst, die altchristliche Vigilienfeier.

Seit dem 2. Jahrhundert bildete sich die Sitte, das Nachtoffizium in drei Abschnitte zu zerlegen, in die Vesper zum Aufgang des Abendsternes, die Matutin bald nach Mitternacht und die Laudes zum Anbruch des Tages. Die Mönche, die neben der

Wer aus Unachtsamkeit ein unrichtiges Offizium gebetet hat, ist verpflichtet, wenigstens eine Ergänzung beizufügen, wenn das gebetete Offizium beträchtlich kürzer war. Wer während des Rezitierens den Irrtum bemerkt, hat sofort mit dem richtigen Offizium fortzufahren.

Eine einzelne Hore darf nicht ohne Grund in merklicher Weise unterbrochen werden; jedoch gelten Matutin und Laudes in dieser Beziehung nicht als eine Hore, und können auch die einzelnen Nokturnen ohne Sünde durch Zwischenräume bis zu drei Stunden getrennt werden. Alle Horen sind, sofern kein besonderer Grund zur Abweichung vorliegt, in der vorgeschriebenen Reihenfolge zu beten.

3. Umstände des Ortes und der Zeit. Das feierliche Chorgebet ist auf dem Chore der Kirche oder in besonderer Chorkapelle mit Beobachtung aller kirchlichen Vorschriften zu verrichten. Private Rezitation des Breviergebetes ist an jedem geziemenden Orte in würdiger Körperhaltung unter Entbindung vom übrigen liturgischen Zeremoniell erlaubt.

Die Zeit der Verrichtung ist für das vollständige Tagesoffizium zunächst auf die 24 Stunden von Mitternacht bis Mitternacht begrenzt. Indessen können Matutin und Laudes schon am Vorabende gebetet d. h. antizipiert werden, und zwar in privater Rezitation allgemein von 2 Uhr nachmittags an (SRC 12. Mai 1905; Decr. auth. n. 4158).

Die Einhaltung der durch die Namen der Horen bezeichneten Stunden ist löblich, aber nicht pflichtmäßig; es genügt vielmehr, wenn Matutin und Laudes vor der Messe, die übrigen Horen bis zur Non am Vormittage, Sext und Non vielleicht auch am Nachmittage, Vesper und Komplet von der Mittagszeit an bis gegen Abend gebetet werden. Im Chordienst muß die Vesper in der Fastenzeit vor Mittag gebetet werden, was auch bei Privatrezitation dann erlaubt ist. Jeder vernünftige, nützliche und ehrbare Grund entschuldigt von der genauen Einhaltung der genannten Tagesabschnitte.

4. Befreiung von der Gebetspflicht. Der Papst kann jedem, der zum Breviergebet verpflichtet ist, gültige Dispens erteilen, der Bischof nur den seiner Jurisdiktion Unterstehenden auf kürzere Zeit, falls Rekurs an den Papst schwierig ist und zugleich bei Verzug Gefahr großen Schadens besteht (can. 81).

Außer der rechtmäßigen Dispens entbindet von der Pflicht des Breviergebetes eine physische oder moralische Unmöglichkeit.

Erstere liegt bei Erkrankung vor, wenn das Beten des Breviers den leidenden Zustand verschlimmern oder die Genesung verzögern könnte, ferner bei Blindheit, Brevierverlust u. ä., letztere bei Eintreten eines gerechten Hindernisses (iustum impedimentum), z. B. durch große und plötzliche Beanspruchung mit unaufschiebbaren wichtigen Berufsgeschäften.

Der unverschuldete Mangel eines Breviers befreit indessen nicht von der Rezitation aus dem Gedächtnisse, soweit eine solche noch möglich ist.

5. Wert der Verpflichtung für den Priester. Indem der Priester zum Breviergebete verpflichtet ist, wird er zum täglichen Verkehr mit seinem Gott und himmlischen Hohenpriester angehalten. Der für den geistigen Fortschritt seines Seelenlebens so notwendige Gebetsgeist wird dadurch regelmäßig neu angeregt und gepflegt. Ein Priester ohne Gebetsgeist wäre eine abnorme Erscheinung, die kaum segensreichen Einfluß auf andere ausüben könnte. Das im Gehorsam gegen die kirchliche Autorität zu verrichtende Gebetspensum verlangt täglich und stündlich von ihm gewisse Opfer des Eigenwillens und erhöht damit seine innere Befähigung, als Werkzeug Christi zur Heiligung der Mitmenschen zu dienen. Auch führt ihn der stets wechselnde Inhalt des Stundengebetes in das rechte Verständnis der kirchlichen Festzeiten ein und vereinigt ihn dem Geiste nach mit der triumphierenden Kirche.

§ 33.
Geschichte des Stundengebetes.

A. Im christlichen Altertum. Aus dem Gebrauche der Juden, dreimal täglich, zur Terz, Sext und Non, nach unserer Zeiteinteilung etwa um 9, 12 und 3 Uhr (vgl. Apg. 2, 15; 10, 9; 3, 1), private Gebete zu verrichten, ging bei den ersten Christen zunächst eine entsprechende private Beobachtung der gleichen Gebetszeiten hervor. Dazu kam Gebet in den Stunden der Nacht vor dem Osterfeste, vor den Sonntagen und den Gedächtnistagen berühmter Märtyrer, um das Beispiel des Herrn nachzuahmen, der so oft „die Nacht im Gebete mit Gott zugebracht hatte" (Lk. 6, 12). Die Zeit der Christenverfolgungen begünstigte diesen nächtlichen Gottesdienst, die altchristliche Vigilienfeier.

Seit dem 2. Jahrhundert bildete sich die Sitte, das Nachtoffizium in drei Abschnitte zu zerlegen, in die Vesper zum Aufgang des Abendsternes, die Matutin bald nach Mitternacht und die Laudes zum Anbruch des Tages. Die Mönche, die neben der

Handarbeit eine ständige Lobpreisung Gottes zu ihrer Lebensaufgabe gemacht hatten, sowie die Aszeten, d. h. fromme Laien, die sich aus dem Weltleben zurückzogen, pflegten sämtliche Gebetsstunden gemeinsam zu halten. Sie schalteten sogar zwischen Laudes und Terz noch eine neue Morgengebetsstunde, die Prim, ein, zuerst in einem Kloster zu Bethlehem um 382 (vgl. Cassianus, De institutis coenobiorum, l. 3, c. 46), und verrichteten nach der Vesper, unmittelbar vor dem Schlafengehen, noch ein besonderes Nachtgebet, das der h. Benedikt, der Patriarch der abendländischen Mönche († 543), später zur Komplet umschuf.

Der Weltklerus, der die gleichen Gebetsstunden mit dem Volke und für das Volk beobachtete, nahm die meisten Neuerungen der Mönche mit Eifer an. Besonders war es aber Papst Gregor der Große († 604), der die Annahme übereinstimmender Grundlinien des Stundengebetes in der ganzen Kirche förderte, indem er die Gebetsweise des h. Benedikt durch eigens geschulte Sänger in vorbildlicher Weise an den Hauptkirchen der Stadt Rom ausführen ließ.

B. Im Mittelalter. Als die gregorianischen Reformen durch die Benediktiner, die angelsächsischen Missionare Deutschlands, die karolingischen Herrscher, hervorragende Liturgiker und treffliche Bischöfe, wie Chrodegang von Metz († 766), sowie durch die von dem letzteren organisierte vita communis der Kanoniker sich immer mehr verbreiteten, gelangte das römische Stundengebet, der cursus Romanus, schließlich im Abendlande fast zur Alleinherrschaft. In dieser Periode wurden viele neue Gesänge, Antiphonen und Hymnen, Bittgebete für Lebende und Verstorbene, Heiligenoffizien und Votivgebete zum Tagespensum hinzugefügt.

Das 13. Jahrhundert brachte die bedeutsamste Änderung. Infolge der vielen Geschäfte und Reisen der päpstlichen Kurialbeamten wurde es notwendig, statt der bis dahin üblichen umfangreichen Chorbücher, neben denen noch Bibel- und Vätertexte erforderlich waren, handlichere Bände, die alle notwendigen Stücke zusammen enthielten, zu schaffen. Das war aber nicht möglich, ohne wesentliche Teile des Offiziums, besonders die Lesungen, zu vereinfachen. So entstand ein neues, verkürztes Offizium in einem handlicheren Buche, Breviarium genannt. Dieses sog. Kurialbrevier (Breviarium secundum consuetudinem curiae Romanae) nahmen auch die Franziskaner an. Die Dominikaner und viele Bistümer formten ihr Stundengebet nach dem römischen Vorbilde um. Geistliche, die an der Universität zu Paris studiert hatten, verbreiteten den Gebrauch der neuen Gebetsweise in alle Welt.

Da aber in den neuen Brevieren solche Offizien, in denen stets dieselben Psalmen wiederkehrten, gar zu sehr vermehrt und die Schriftlesungen mit der Zeit immer mehr durch Väterschriften oder Heiligenlegenden verdrängt wurden, entstand am Schlusse des Mittelalters wieder ein allgemeines Verlangen nach einer die wichtigsten Prinzipien des Stundengebetes (Verwendung des vollständigen Psalteriums zum Lobe Gottes und Lesung der ganzen Hl. Schrift) mehr berücksichtigenden Reform und nach größerer liturgischer Einheit.

C. In der Neuzeit. Den ersten bedeutenderen Reformversuch bildet das Brevier, das der Kardinal Quignonez von der Kirche des Hl. Kreuzes zu Rom in päpstlichem Auftrage 1535 herausgab (Breviarium S. Crucis). Es beseitigte alle Kapitel, Versikeln und Responsorien sowie die meisten Hymnen und Antiphonen, verschaffte dagegen der Schriftlesung den weitesten Raum und nahm unter den Heiligenleben eine kritische Auswahl vor.

Indessen war bei diesem Reformversuch die Tradition doch zu rücksichtslos verlassen und der latreutische Charakter des Breviergebetes zugunsten des didaktischen so sehr zurückgesetzt, daß man sich keineswegs damit allgemein zufrieden geben konnte. Das Konzil von Trient beauftragte daher eine besondere Kommission mit der Herausgabe eines verbesserten Breviers, in dem das Offizium, soweit möglich und zweckdienlich, auf seine frühere Gestalt zurückgeführt, fremdartige Neuerungen und apokryphe Bestandteile ausgeschieden werden sollten. Das Ergebnis der sorgfältigen Arbeiten, die nach Schluß des Konzils in päpstlichem Auftrage vollendet wurden (vgl. oben S. 15), war das Breviarium Romanum Pius' V vom Jahre 1568.

Auch dieses Brevier erfuhr später durch die Einführung vieler neuen Feste wieder mannigfache Veränderungen, so daß die erwähnten wichtigsten Prinzipien aufs neue bedroht wurden. Daher hat endlich Papst Pius X durch die Bulle Divino afflatu vom 1. November 1911 nur gewissen bevorzugten Festen eigene Psalmen belassen, durch das Motuproprio Abhinc duos annos vom 23. Oktober 1913 Behinderungen der Schriftlesung in weiterem Maße beseitigt und eine endgültige, umfangreichere Reform noch für später angekündigt (Approbationsdekret der Editio typica vom 25. März 1914).

Das heutige **Breviarium Romanum** besteht demnach in der Regel aus vier nach den Jahreszeiten verschiedenen Teilen (Pars hiemalis, vernalis, aestiva und autumnalis), deren jeder drei Abschnitte enthält:

a) das Ordinarium divini officii mit dem Psalterium per hebdomadae dies dispositum d. h. die täglich wiederkehrenden oder doch in den Hauptzeiten des Kirchenjahres unveränderlichen Gebete mit der durch Pius X neu geordneten Verteilung der Psalmen auf die einzelnen Wochentage,

b) das Proprium de tempore d. h. die nach den kirchlichen Zeiten, Sonn- und Ferialtagen wechselnden Gebete,

c) das Proprium und Commune sanctorum d. h. die wechselnden Gebete an den Heiligenfesten und einigen besonderen Tagen.

Dem ersten Teile, der Pars hiemalis, wird das Kalendarium mit den Rubricae generales vorausgeschickt; jedem Teile ist in der Regel seit Annahme des römischen Ritus ein Proprium dioecesanum mit den Partikularoffizien der betreffenden Diözese angeheftet.

§ 34.

Form und Bedeutung der einzelnen Horen.

Die einzelnen Gebetsstunden zeigen, wenn man von gewissen Besonderheiten in Prim und Komplet absieht, alle einen gleichmäßigen Aufbau: Psalmodie, Lesung und Bitte. Die Psalmodie führt der Hauptsache nach das fortdauernde Lobopfer der Kirche Gott gegenüber aus; in der Matutin wird damit Anbetung, in den Kantiken der Laudes, Vesper und Komplet Dankgebet, in den Psalmen der Komplet vorwiegend Bittgebet verbunden. Bei den Lesungen wendet sich Gott belehrend, tröstend, warnend an die Beter. Die durch die Betrachtung des Psalmenwortes und der Lesungen hervorgerufenen Wünsche werden endlich in Form von Preces oder Orationen als liturgische Bitten Gott vorgetragen. Um diese Elemente gruppieren sich die übrigen Gebetsstücke.

1. Die **Matutin** (matutina, sc. hora, Metten) bezeichnet eine Weihe der Nacht zur Anbetung und zum Lobpreis Gottes. Nach der heutigen Einrichtung des Breviers bildet sie den Anfang des Nachtoffiziums. Weil die Finsternis der Nacht Sünde und Irrtum versinnbildet sowie größere Gefahren für Leib und Seele des Menschen in sich birgt, pflegt seit alter Zeit der Charakter dieser Hore ein strenger, ernster zu sein. Namentlich wird in der Matutin der Ferialoffizien oft die Bitte um Sündenvergebung ausgesprochen und zur Buße aufgefordert.

Nach stillen Vorbereitungsgebeten geht der Eröffnungsversikel Domine labia mea aperies unter gleichzeitiger Bezeichnung des Mundes mit dem kleinen Kreuzzeichen dem Deus in adiuto-

rium voraus. Alsdann wird dem Psalme 94 Venite exultemus Domino (Textrezension des Psalterium Romanum, mit Einschaltung aus Ps. 93, 14) eine Einladung zur Anbetung Gottes, die sich aus dem ehemaligen Sammelrufe der ägyptischen Mönche entwickelt haben soll, beigefügt. Dieses sog. Invitatorium gibt den Hauptgedanken an, von dem das betreffende Offizium beherrscht sein soll. Der Hymnus spricht die Bitte um Gottes Schutz gegen die Versuchungen und bösen Mächte der Nacht aus oder weckt die dem Festgedanken entsprechenden besondern Gefühle.

Die Matutin ist an den Sonntagen, Duplex- und Semiduplexfesten eigentlich eine dreifache Hore, da an diesen Tagen nach dem Hymnus Psalmodie, Bitte und Lesung (abweichende Reihenfolge!) dreimal wiederkehrt. Jeder dieser Abschnitte, Nokturn genannt, entspricht einer der drei ersten Wachzeiten (vigiliae) der Nachteinteilung der Römer, während die Laudes der vierten Nachtwache, der Zeit der Morgenröte (ad gallicantum oder gallicinium), entsprechen.

Bei den bevorzugten Festen (nach der Neuordnung Pius' X) sind die drei Psalmen und Antiphonen jeder Nokturn dem Festgedanken entsprechend ausgewählt. Sogleich nach Schluß der Psalmodie leitet (abweichend vom Bau der übrigen Horen, da eine spätere Einschaltung) ein Versikel auf die Bitte über, die aus dem Pater noster und der Absolutio besteht.

Die Lesung verläuft in jeder Nokturn in drei Absätzen (lectiones). In der 1. Nokturn sind die Lektionen in der Regel der Hl. Schrift (scriptura occurrens), in der 2. den „Sermones" der Väter, den Märtyrerakten, dem Liber pontificalis oder der Heiligenlegende entnommen; in der 3. folgt auf den Anfang der als bekannt vorausgesetzten Evangelienperikope des Tages eine diese erklärende Homilie. Nach jeder Lektion folgt ein längeres Responsorium, das ursprünglich dazu bestimmt war, der Betrachtung über das Verlesene Raum zu geben. An allen Festtagen, an den Ferien der österlichen Zeit und den meisten Sonntagen tritt zum Ausdruck höherer Festesfreude an die Stelle des letzten Responsoriums das Te Deum (im Mittelalter folgte es demselben).

2. Die **Laudes** (laudes matutinales) sind ein Lob- und Dankgebet für den neuen „Tag des Heiles", den wir erwarten. Sie bringen den Gebetsdienst der Nacht zum Abschluß durch lauten Jubel über den anbrechenden Morgen („Lux ecce surgit aurea", Hymnus des Donnerstags) und loben Gott, den Spender natürlichen und übernatürlichen Lichtes. Wie das Licht über die Finsternis der

Nacht, so hat Christus einst über die Sünde gesiegt. Daher geht der Jubel in den Laudes über zu Dank für das messianische Heil und Bitte um die Erlösungsgnaden.

Die Psalmodie besteht jedesmal aus fünf Lobgesängen, vorwiegend Laudate-Psalmen, an vorletzter Stelle regelmäßig ein alttestamentliches Kantikum. Die Lesung ist abgekürzt zu einem Kapitulum, das zum Fest- oder Tagesgedanken zurückführt. Es folgt ein Hymnus, der die dem Feste oder Tage entsprechenden religiösen Gefühle weiter entwickelt (an Sonn- und Ferialtagen ein Morgenhymnus). Ein Versikel faßt den Hauptgedanken der Hore oder des Offiziums kurz zusammen. Das neutestamentliche Kantikum des Zacharias, das Benediktus, gibt alsdann dem Danke für das messianische Heil, vor allem wegen der Spendung übernatürlichen Lichtes („illuminare his, qui in tenebris et umbra mortis sedent") Ausdruck. Die Bitte wird in den eventuell folgenden Preces und in der Tagesoration (meist gleichlautend mit der Kollekte der Messe) ausgesprochen. An manchen Tagen kommen noch Commemorationes speciales (der Feste geringeren Ranges) und statt der früheren Commemorationes communes (Suffragia Sanctorum) das von Pius X vereinfachte einzige Suffragium de omnibus Sanctis bzw. in der österlichen Zeit die Commemoratio de Cruce hinzu.

3. **Prim, Terz, Sext und Non** (Kleine Horen, horae minores, diurnae) bezeichnen eine Gebetsweihe des Tages, denn sie entsprechen den vier stationes der Tageseinteilung bei den alten Römern. Die Prim ist das offizielle Morgengebet der Kirche. Sie hat im ersten Teile (bis zum Benedicamus Domino), der Officium chori genannt wird, den gleichen Aufbau wie die übrigen Kleinen Horen: einen Hymnus zur Einleitung, drei Psalmen mit dem Sonntagszusatze des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses, als Lesung ein kurzes Kapitulum, anschließend ein Responsorium breve; ein Versikel leitet zu eventuell folgenden Preces (dominicales oder feriales) sowie zu der stets gleichbleibenden, die Morgenbitte zum Ausdruck bringenden Oration über. Der zweite Teil, Officium capituli genannt, wurde ehemals im Kapitelsaale ausgeführt, wenn dort jedem Chormitgliede seine Tagesaufgabe zugewiesen wurde. Noch heute wird nach Anrufung der Fürbitte der Heiligen Gottes Beistand und Segen zu den Arbeiten des Tages erfleht.

Terz, Sext und Non haben die Bestimmung, im allgemeinen das Lob Gottes auch während des Tagewerkes fortzusetzen und in Capitulum, Responsorium breve, Versikel und Tagesoration die

Gedanken wieder zum Festgeheimnis bzw. Tagesgedächtnis zurückkehren zu lassen. An Sonntagen und bevorzugten Festen wird die Psalmodie aus Abschnitten des Ps. 118 gebildet, der in jedem seiner Verse mit stets wechselnden Worten das „Gesetz Gottes" als wertvollste Lebensregel preist.

4. Die **Vesper** (vesperae, lucernarium, *λυχνικόν*) ist den Laudes entsprechend aufgebaut, nur gibt sie als Abendoffizium dem jubelnden Danke für den verbrachten Tag und für das Heil der Erlösung, das der Christ auch an diesem Tage wieder erfahren hat, Ausdruck.

Ihre fünf Psalmen preisen an den Sonn- und höheren Festtagen den Erlöser und das messianische Heil. Das Kapitel stimmt meist mit dem der Laudes überein, charakterisiert aber an den Sonntagen diese Hore so recht als kirchliches Dankoffizium. Der Hymnus der Sonn- und Ferialtage rühmt das Schöpfungswerk Gottes. Festhymnen erheben die religiösen Gefühle. Versikeln fassen den Tages- oder Festgedanken kurz zusammen. Alsdann hebt das neutestamentliche Kantikum, das Magnifikat, unter den Großtaten Gottes die Sendung des Erlösers hervor und dankt für die Zuwendung der Erlösungsgnade an den einzelnen betenden Christen. Der Abschluß ist ähnlich wie bei den Laudes.

Vor Festtagen nimmt nach jüdischem Gebrauche der Gottesdienst des Vorabends entweder ganz (1. Vesper) oder vom Kapitel an (vesperae a capitulo sequentis sc. diei) auf den Charakter des nächstfolgenden Festes Bezug.

5. Die **Komplet** (completorium = Abschluß des täglichen Gebetspensums) ist das offizielle kirchliche Abendgebet. Ihre Einrichtung entspricht jener der Prim, nur enthält sie das aus einer alten Klostergepflogenheit stammende Officium capituli an erster Stelle, nämlich eine lectio brevis nach 1 Petr. 1, 8 über das Verhalten gegenüber den Versuchungen der Nacht, sodann Pater noster und Confessio. Das Officium chori beginnt mit einem Eröffnungsversikel, dem sich nach Deus in adiutorium eine Psalmodie anschließt, die vorwiegend (namentlich an Sonntagen) der dringenden Bitte Ausdruck gibt. Alsdann führt der Hymnus Te lucis ante terminum die Bitte um Gottes Beistand gegen die Gefahren der Nacht näher aus. Die Schriftlesung, das Kapitulum, enthält einen vertrauensvollen Aufruf zu Gott. Das Responsorium breve spricht in zuversichtlichen Worten die Hingabe an den Schutz Gottes aus, während der Versikel Custodi nos, Domine, ut pupillam oculi die Bitte nochmals als Kerngedanken der Hore hervorhebt. Es

folgt das Kantikum Nunc dimittis, jenes herrliche Dankgebet, mit dem der greise Simeon am Abende seines Lebens aussprach, wie glücklich er sei, das Heil des Herrn gesehen zu haben. Die Oration ist stets die gleiche; sie erbittet, daß Gott die „Wohnung" der Gläubigen (habitatio ista, ursprünglich das Kloster) besuchen, den bösen Feind von ihr entfernen, „seine heiligen Engel" aber in ihr wohnen und seinen Segen allzeit bei uns weilen lassen möge.

Wie bei der Prim, so findet sich auch bei der Komplet eine Formel der Selbstsegnung im Abschluß der Hore.

Alle acht Horen gruppieren sich zur Einheit des täglichen liturgischen Offiziums. Die meisten von ihnen stehen durch die gleichlautende Tagesoration miteinander und mit dem Meßopfer in Beziehung. Gemeinsam bringen sie den liturgischen Charakter der Zeiten des Kirchenjahres zum Ausdruck. Auch an den Heiligenfesten bleibt Gott der Hauptgegenstand des Lobes und Gebetes; die Tagesoration richtet sich stets unmittelbar an ihn.

Die Aktion bei der feierlichen Ausführung des Stundengebetes ist im allgemeinen recht einfach. Bei der Vesper verweilt der Offiziator, mit Amikt, Albe, Stola und Pluviale oder nur mit Superpelliz und Pluviale bekleidet (die Assistenten eventuell mit Dalmatik und Tunizella) kurze Zeit anbetend vor dem Altare und begibt sich dann auf die Epistelseite zu seinem Sitze. Stehend werden die Einleitungsformeln gesungen, sitzend die Psalmodie, stehend wieder Kapitel und alles Folgende. Den Versikel singen die Assistenten (oder Sänger) in der Mitte des Chores oder vor dem Altare, um anzudeuten, daß die Erhörung der im Versikel ausgesprochenen Bitten nur in Kraft des Opfers Christi erwartet werde (ähnlich wird es mit Responsorium und Versikel der Komplet gehalten). Nach Beginn des Magnifikat tritt der Offiziator mit den Assistenten zum Altare, um eine Inzensation vorzunehmen, die das kirchliche Fürbittgebet versinnbildet und die Feierlichkeit erhöht. Nunmehr spricht der Offiziator in der Festoration die liturgische Bitte um jene spezielle Gnade aus, die Frucht des Festes sein soll, und zwar vom Seitensitze aus, weil der Unterschied von der Opferfeier festgehalten und das Gebet nicht etwa als Bußgebet gekennzeichnet werden soll. Die Assistenten übernehmen den Gesang des Benedicamus Domino, worauf der Chor mit Deo gratias antwortet, als Danksagung für die Feier und ihre Gnaden. Die Fürbitte für die Verstorbenen Fidelium etc. wird vom Offiziator mit gedämpfter Stimme beigefügt. Die übrigen Schlußformeln werden, gleichsam Abschied nehmend, vor dem Altare rezitiert bzw. gesungen.

3. Kapitel.

Außerliturgische Andachtsübungen.

Literatur: J. Fluck, Katholische Liturgik, 2. Bd., S. 505 ff. Regensburg 1855; Schüch-Polz, Handbuch der Pastoraltheologie[15], S. 530 ff. Innsbruck 1910; W. Schmitz, Das Rosenkranzgebet im 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts. Freiburg 1903; H. Holzapfel, St. Dominikus und der Rosenkranz. München 1903; Thom. Esser, Beitrag zur Geschichte des Rosenkranzes: Katholik 1897 (2) 346 ff.; H. Schütz, Die Geschichte des Rosenkranzes. Paderborn 1909; St. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während des Mittelalters. 2 Bde. Freiburg 1890 u. 1892; Ders., Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Freiburg 1909; H. Nix, Die Verehrung des hh. Herzens Jesu und des reinsten Herzens Mariä. Freiburg 1908; Boudinhon, Études historiques sur nos dévotions populaires: Revue du clergé franç. XXII, 1 sv.; Kneller, Geschichte der Kreuzwegandacht. Freiburg 1908.

§ 35.

Private Andachtsübungen im allgemeinen.

Im liturgischen Dienste bringt zwar die Kirche für alle Gläubigen Gott Anbetung, Lob, Dank und Bitte dar, jedoch muß der einzelne Christ, soll der Zweck wirklich erreicht werden, um dessentwillen die Kirche diesen Dienst ausführt, seine private, individuelle, subjektive Gottesverehrung mit dem durch Stellvertreter vollzogenen, objektiv wertvollen kirchlichen Kulte verbinden. Daher ist es für das religiöse Leben der Gläubigen keineswegs belanglos, ob sie dem liturgischen Gottesdienste anwohnen oder nicht. Es gilt vielmehr:

1. Äußere und innere Beteiligung an allen liturgischen Akten ist den Gläubigen aufs eifrigste zu empfehlen (C. J. C. can. 467). Die Kirche selbst verpflichtet ihre Angehörigen sub gravi, wenigstens an allen Sonn- und Feiertagen der gemeinsamen Opferfeier beizuwohnen.

2. Auch ist den Gläubigen zu empfehlen, soweit als möglich liturgische Gebetsformeln sogar für ihr Privatgebet zu benutzen. Nirgendwo anders kann sich die private Frömmigkeit besser orientieren als an der Liturgie, die unter dem Beistande des Hl. Geistes sich entwickelt, durch hervorragende Autoritäten ausgewählte, kirchlich geprüfte und gebilligte Formeln aufgenommen und nach Ausweis der Geschichte bisher allen normalen religiösen Bedürfnissen des Christen Genüge geleistet hat.

3. In Kirchen und Kapellen (wie auch bei Prozessionen und Wallfahrten) dürfen öffentlich, d. h. so, daß alle Anwesenden daran

teilnehmen können, nur vom Bischofe ausdrücklich gebilligte Gebete und Andachtsübungen benutzt werden (can. 1259).

4. Vereinigen sich mehrere Gläubigen zur gemeinsamen Verrichtung ihres Privatgebetes in einer Kirche oder Kapelle, so ist zu empfehlen, daß der Pfarrgeistliche die Leitung ihrer Gebete und anderen Kultakte übernimmt. Dadurch wird ihre Gottesverehrung noch nicht ohne weiteres öffentlich im engeren liturgischen Sinne, d. h. im Namen der Kirche verrichtet; hierzu könnte allein päpstliche Aufnahme in die Liturgie oder bischöfliche Anordnung in Verbindung mit päpstlicher Approbation erheben (can. 1256 und 1257). Umgekehrt verliert der in die Liturgie aufgenommene Kultakt dadurch, daß außer dem Liturgen kein einziger Gläubiger daran teilnimmt, nicht seinen liturgisch-öffentlichen Charakter. So kann z. B. pflichtmäßiges Breviergebet nicht zu einem rein privaten Akte werden.

5. Für die Abhaltung gemeinsamer Gebetsübungen in den Familien, frommen Vereinen, Klöstern, Schulen und Erziehungshäusern kommt besonders in Betracht:

a) Das Morgengebet. Es soll dem Danke für das Gnadengeschenk der erquickenden Nachtruhe, der Aufopferung des neuen Tages zur Ehre Gottes (Gute Meinung) und der Bitte um Gottes Beistand während der Tagesarbeiten Ausdruck geben. Gut verwendbare Muster für die dazu dienenden Gebete finden sich in der Liturgie der Laudes (Ps. 62 Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo; Ps. 148 Laudate Dominum de coelis; Kapitel der Sonntagslaudes) und der Prim (Kapitel, Orationen, Segensgebet).

b) Das Abendgebet. Seine Hauptbestandteile müssen Dank für den verbrachten Tag, Gewissenserforschung, Reue und Vorsatz, Bitte um Sündenvergebung, um Schutz und Segen während der Nachtruhe sein. Hierfür bietet die Liturgie der Komplet manche recht passende Formeln.

c) Die Tischgebete. Sie entnehmen geeignete Bitten und Danksagungen der liturgischen, dem Klostergebrauch entstammenden Benedictio mensae, die auch in das Breviarium Romanum Aufnahme gefunden hat. Altchristliche Tischgebete nehmen gern auf das eucharistische Mahl Bezug.

d) Der Engel des Herrn. Als es im Mittelalter üblich wurde, am Abend zum Zeichen der bürgerlichen Ruhe (ad ignitegium, um durch Auslöschen des Herdfeuers in allen Häusern größere Sicherheit vor Brandschaden während der Nachtruhe zu gewähren) dreimal mit der Glocke anzuschlagen, empfahl die Kirche

hierzu ein dreimaliges Ave Maria für den Frieden oder die Ruhe in Kirche und Staat (pro pace vel statu prospero ecclesiae et regni) zu beten. Bereits 1239 verlieh der Bischof von Brixen für das Gebet beim Abendläuten einen Ablaß. Als dann die Franziskaner auf dem Generalkapitel des Jahres 1263 beschlossen, in allen Kirchen ihres Ordens das abendliche Ave Maria gemeinsam am Schluß der Komplet zu verrichten und durch gleichzeitiges Glockenzeichen die umwohnenden Gläubigen zum Mitbeten aufzufordern, verbreitete sich diese schöne Volkssitte schnell durch das ganze Abendland. Im folgenden Jahrhundert kam das Morgenläuten, zuletzt das Mittagläuten hinzu. Dem dreimaligen Ave Maria wurde ein Zusatz beigefügt, der an die Botschaft des Engels (Angelus Domini nuntiavit Mariae etc., daher der Name Angelus oder „Engel des Herrn" für das ganze Gebet), an die Antwort Mariä und die Menschwerdung Christi erinnert. So läßt uns denn heute der „Engel des Herrn" zu Beginn, in der Mitte und am Ende der Tagesarbeit des Grundgeheimnisses unserer Religion, der Menschwerdung Christi, gedenken. Auch ist es üblich geworden, ein kurzes Fürbittgebet für die Seelenruhe der Verstorbenen anzuschließen.

e) Das Rosenkranzgebet. Dieses entstand aus der Volkssitte, 150 Ave Maria zur Nachahmung der 150 Psalmen des Psalteriums aneinander zu reihen (Marienpsalter). Zwar hat der h. Dominikus selbst das Rosenkranzgebet in der heutigen Form noch nicht gekannt, jedoch hat sein Orden schon früh zur schnellen Verbreitung rosenkranzähnlicher Andachten beigetragen. Die betrachtende Gebetsweise soll zuerst von dem Kartäuser Dominikus Prutenus († 1461 zu Trier) angeregt worden sein. Der Dominikaner Alanus a Rupe stiftete 1470 zu Douai die erste Rosenkranzbruderschaft. Nach dem heutigen Gebrauche werden je 10 Ave Maria mit einem Vaterunser verbunden und zur Betrachtung je eines freudenreichen, schmerzensreichen oder glorreichen Geheimnisses aus dem Leben Jesu benutzt. Damit der Rosenkranz nicht zum gedankenlosen Lippengebet herabsinke, muß dem Volke oft seine Bedeutung erklärt und die betrachtende Gebetsweise empfohlen werden.

f) Das sog. Allgemeine Gebet. Das Gebet für die allgemeinen Anliegen, das mit den Worten „Allmächtiger, ewiger Gott, Herr, himmlischer Vater" beginnt und in der Regel der Predigt vorausgeschickt oder angeschlossen wird, hat seine Wurzeln in der alten Liturgie. Gewisse der darin enthaltenen Redewendungen gehen auf die altchristlichen Fürbittgebete zurück (vgl. Const. apost. VIII, 9 und 10). Die heutige Wortfassung findet sich anscheinend

zuerst in einem Gebetbuche, das der sel. Petrus Kanisius († 1597) herausgab. Als rechtes Volksgebet wird das Allgemeine Gebet an vielen Orten vom Vorbeter nur angestimmt, von den Mitbetenden gemeinsam zu Ende gesprochen. Über die Litaneien vgl. oben S. 96 f.

§ 36.
Kirchliche Volksandachten.

In der ältesten Zeit konnte sich das Privatgebet des Volkes unmittelbar mit der Liturgie verbinden, da die liturgische Sprache zugleich die Volkssprache war. Das Volk selbst führte damals große Teile der Liturgie aus. Als jedoch in der Väterzeit der liturgische Gesang vielgestaltiger und umfangreicher wurde, traten hier und da bereits Chöre für das Volk ein. Diese mußten später die Ausführung um so mehr übernehmen, als der Kirchengesang schließlich so kunstvoll wurde, daß er eigene Schulung der Sänger erforderte.

Dazu kam in den nichtromanischen Ländern die große sprachliche Verschiedenheit. Nur höher gebildete Laien konnten dort im allgemeinen der Führung der Liturgie noch folgen; die große Masse blieb auf die Kenntnis und Ausführung der einfachsten Akklamationen sowie einiger wenigen Gesänge des Ordinarium missae beschränkt. Das Volk mußte also durch stilles Privatgebet sich während der liturgischen Akte selbständig Wege der Andacht suchen.

Wie schon oben S. 25 bemerkt, führten diese Umstände zunächst zu geistlichen Volksliedern außerhalb der Liturgie, den deutschen Kirchenliedern. Später pflegte man dem Salve Regina am Schlusse der Komplet sowie der Predigt und Sonntagschristenlehre, Prozessionen und Expositionen einige deutsche Gebete für das Volk anzuschließen.

Als dann in der Neuzeit die Protestanten liturgischen Gottesdienst in der Volkssprache einrichteten und dadurch viele Anhänger gewannen, dehnte der katholische Klerus zunächst die Salve-Andachten weiter aus und pflegte eifriger das deutsche Kirchenlied. Der neu gegründete Jesuitenorden schuf bald eigene Volksandachten für seine Kongregationen (Sodalitäten); hervorragende Mitglieder des Ordens (Petrus Kanisius, Wilhelm Nakatenus) gaben deutsche Gebetbücher heraus. Auch die meisten Pfarrkirchen nahmen diese Volksandachten an. Es wurde nunmehr üblich, die vom Liturgen still zu verrichtenden liturgischen Akte, insbesondere die Stillmesse, durch lautes Beten und Singen in der Volkssprache begleiten zu lassen. Ja im 18. und 19. Jahrhundert wurde in vielen Diözesen

sogar an die Stelle der lateinischen Gesänge in Hochamt und Vesper Gesang in der Volkssprache gesetzt.

Auf Grund der letzten kirchlichen Weisungen hat sich in der Gegenwart eine Ordnung gebildet, die Volksandachten teils zur Begleitung liturgischer Akte gestattet, teils mit liturgischen Akten abwechseln, teils selbständig ausführen läßt.

1. **Meßandachten.** Während der Stillmesse (missa lecta) ist es empfehlenswert, das Volk durch abwechselndes Beten und Singen zu einem möglichst innigen Anschluß an die liturgische Handlung anzuleiten (Motuproprio Pius' X von 1903 n. 21).

Die Gebete werden zunächst die Meinung bezeichnen, in der die Messe aufgeopfert werden soll, während des Staffelgebetes und des Kyrie der Bitte um Sündenvergebung Ausdruck geben, während der Epistel und des Evangeliums die lehrhaften Gedanken, die etwa die kirchliche Zeit oder das besondere Fest nahelegen, weiter entwickeln, beim Offertorium unser Selbstopfer mit dem Opfer der Kirche vereinigen, zur Wandlung den Gottessohn begrüßen und um gnädige Übermittlung unserer besonderen Anliegen bitten, zur Kommunion unser herzliches Verlangen nach geistlicher Vereinigung mit Jesus Christus sowie zum Schluß unsern Dank für alle bisher empfangenen Gnaden bekunden.

Die deutschen Kirchenlieder, die dazwischen eingeschoben werden, können entweder stets die gleichen sein, wie bei der sog. Deutschen Singmesse „Hier liegt vor deiner Majestät" (meistverbreitete Komposition von Mich. Haydn, dem Bruder des bekannten Joseph Haydn, † 1806) oder – was mehr zu empfehlen ist – nach der Zeit des Kirchenjahres, nach dem Feste oder der speziellen Andacht des Wochentages wechseln. In letzterem Falle sollte nach der Wandlung stets ein Lied zu Ehren des hh. Altarssakramentes oder h. Namens oder Herzens Jesu sowie vor und während der Kommunion ein passendes Kommunionlied gewählt werden. Strophen, die nicht mehr gesungen werden können, mögen, wenn sie inhaltlich wertvoll sind, deutlich vorgebetet werden. Ist die Messe vorwiegend für Erwachsene bestimmt, so lasse man einige Zeit, etwa zwischen Wandlung und Kommunion, Vorbeten und Singen ruhen, um auch freies Privatgebet zur Entwicklung kommen zu lassen. Formell wird bei den Gebeten darauf zu achten sein, daß hin und wieder kleine Antwortverse (Responsen, Akklamationen) die Aufmerksamkeit der Gläubigen wieder auffrischen.

Bei der gesungenen Messe, und zwar sowohl bei der missa cantata wie beim feierlichen, levitierten Hochamt, der missa

solemnis, kann nach dem Offertorium ein lateinisches Lied mit einem kirchlich approbierten Texte eingelegt werden, ebenso nach dem Benedictus; jedoch muß an letzterer Stelle der Text sich auf Christus im h. Altarssakrament beziehen (Motuproprio n. 8; Decr. auth. n. 3827 ad III). Daher darf bei Hochämtern de Requiem nach der Wandlung zwar nicht der Text Miseremini aus dem Buche Job, wohl aber Pie Jesu Domine, dona eis requiem sempiternam und Jesu, salvator mundi, exaudi preces supplicum benutzt werden (Decr. auth. n. 4239). Auch lasse man das Volk sich nach Möglichkeit am Gesang der lateinischen Responsen, vielleicht auch der Choralgesänge des Ordinarium missae beteiligen. In letzterem Falle müssen mit den Kindern in der Schule entsprechende Übungen abgehalten werden (vgl. J. Mohr, Pflege des Volksgesanges. Regensburg 1891).

2. **Nachmittagsandachten** bilden teils eine Mischung liturgischen und außerliturgischen Gebetes, wie die Segensandachten, die mit Exposition und sakramentalem Segen verbunden sind, teils bestehen sie nur aus gemeinsam verrichtetem, kirchlich geleitetem Privatgebet der Gemeinde.

a) Segensandachten, deren Anfänge ins 14. Jahrhundert zurückreichen, sind vorzüglich geeignet, den Glauben an die Gegenwart Christi im hh. Altarssakramente zu stärken und die Gemüter der Gläubigen wahrhaft zu erbauen.

Zur Exposition, die eine private oder eine öffentliche sein kann, sind keine bestimmten Lieder vorgeschrieben; jedoch wird passend ein Sakramentslied (oder ein Sakramentshymnus) gesungen, wenigstens aber als erstes Gebet eine Anbetung des hh. Sakramentes ausgesprochen. Gebete, die auf die verschiedenen Zeiten und Feste des Kirchenjahres Bezug nehmen, mögen abwechselnd mit einzelnen Strophen eines Kirchenliedes folgen, zuletzt eine der päpstlich approbierten Litaneien. Orgelspiel ist dabei auch an den Sonntagen und Ferien des Advent und der Fastenzeit erlaubt.

Die private Exposition kann nach dem neuen Gesetzbuche (can. 1274, 1) aus jeder gerechten Ursache ohne besondere bischöfliche Erlaubnis stattfinden. Sie besteht darin, daß man den Tabernakel in solcher Weise öffnet, daß man das Ziborium sehen kann. Inzensation ist nicht vorgeschrieben, aber erlaubt, ebenso der Gebrauch des Pluviales. Auf dem Altare sollen wenigstens sechs Kerzen brennen. Zum Schluß darf der Segen mit dem Ziborium, nach vorhergehendem Beten oder Singen des Tantum ergo etc., unter Gebrauch des Schultervelums, gegeben werden (Decr. auth. n. 3650).

Die öffentliche Exposition (expositio publica seu cum ostensorio), die das Allerheiligste in der allgemein bekannten Weise auf einen Expositionsthron erhebt, ist mit der Monstranz am Fronleichnamsfeste und während dessen Oktav in allen Kirchen beim Hochamt und zur Vesper, an anderen Tagen aber nur mit bischöflicher Genehmigung aus einer iusta et gravis causa praesertim publica gestattet (can. 1274, 1). Bei der öffentlichen Exposition wird in Deutschland nach einem alten von Rom gebilligten Gebrauche (Decr. auth. n. 2390 und 2427) vielfach das Ziborium benutzt. Gegenüber dem älteren Rechte, das für die Genehmigung der öffentlichen Aussetzung eine causa publica verlangte (vgl. die Konstitution Benedikts XIV Accepimus vom 16. April 1746), enthält das neue Gesetzbuch, indem es nur mehr von einer iusta et gravis causa praesertim publica spricht, eine bemerkenswerte Erleichterung.

Die Exposition sowohl wie die Reposition darf nur ein Priester oder Diakon vornehmen. Allein der Priester kann den Segen mit dem Allerheiligsten erteilen; der Diakon darf dies nur im Falle, daß er einem Kranken das Viatikum gebracht hat (can. 1274, 2).

Der sakramentale Segen ist Liturgie im strengen Sinne; er folgt auf Tantum ergo, Genitori, Versikel und Oration ohne Einschiebung eines Gebetes oder Gesanges in der Volkssprache. Nach Schluß des Segens sind jedoch in Italien die Anrufungen „Gott sei gepriesen" usw. (Dio sia benedetto etc.) noch vor dem Reponieren üblich, was ausdrücklich gestattet ist (Decr. auth. n. 3237 ad I). In Deutschland werden beim Reponieren häufig gewisse Sakramentsantiphonen, der kurze Psalm 116 Laudate Dominum omnes gentes oder ein deutsches Kirchenlied zum Ausdrucke des Dankes gesungen.

b) Bruderschaftsandachten, Buß-, Bitt- und Dankandachten. Ihr Ritus richtet sich nach ihrem besonderen Zwecke. Finden sie ohne Exposition des Allerheiligsten statt, so empfiehlt es sich, sie mit einem dem Aperi des Breviers nachgebildeten Vorbereitungsgebete „Herr, eröffne unseren Mund" usw. zu beginnen. Am Schluß kann vom Altare aus der priesterliche Segen mit der Formel Benedictio Dei omnipotentis etc. erteilt werden. Vor einer etwa einzulegenden Predigt werde ein Lied zum Hl. Geiste gesungen, beim Abschluß von späten Abendandachten das beim Volke beliebte Kirchenlied „In dieser Nacht".

Für Bittandachten eignet sich vorzüglich Gebet und Gesang von Litaneien, für Bußandachten der Psalm 50 Miserere, für Dank-

andachten das Te Deum oder das deutsche Kirchenlied „Großer Gott", dessen stets mächtig ergreifende Melodie vielleicht von Jos. Haydn († 1809) ist.

Eine besondere Art der Bittandachten bilden die Novenen, d. h. neuntägige Andachten zur Erflehung spezieller Gnaden. Als Urbild der Novenen kann die neuntägige Gebetsvereinigung der Apostel vom Tage nach Christi Himmelfahrt bis zum Pfingstfeste gelten, durch die sie sich auf die Herabkunft des Hl. Geistes vorbereiteten. Im frühen Mittelalter beobachtete man in Spanien und Gallien eine ähnliche Vorbereitungszeit vor dem Weihnachtsfeste. Am zahlreichsten wurden die Novenen im 17. Jahrhundert in Italien, Frankreich, Belgien und am Niederrhein. Nachdem schon Papst Leo XIII im Jahre 1897 eine neuntägige Andacht vor Pfingsten zur Erflehung der Wiedervereinigung aller getrennten Christen angeordnet hatte, wurde dieselbe 1902 durch Dekret der Ritenkongregation allen Pfarrkirchen vorgeschrieben.

Beliebte Volksandachten sind außerdem an vielen Orten mit dem ersten Freitage eines jeden Monats zu Ehren des h. Herzens Jesu verbunden (empfohlen mit Kommunion, um die Gnade der Beharrlichkeit zu erlangen, zuerst durch die sel. Margareta Maria Alacoque 1674, durch Leo XIII mit Ablässen und Gestattung einer Votivmesse ausgezeichnet am 28. Juni 1889, Weihegebet vom 25. Mai 1899, Decr. auth. n. 4271 u. ö.), an 13 Dienstagen zu Ehren des h. Antonius von Padua (durch Leo XIII im Jahre 1898 mit Ablässen ausgestattet) und an 6 aufeinander folgenden Sonntagen zu Ehren des h. Aloysius in Erinnerung an die sechs Jahre, die der Heilige im Ordensstande zubrachte (gebräuchlich seit 1740 in Mantua, Ablaßverleihung durch Papst Klemens XII 1739 und 1740).

c) Kreuzwegandachten. Schon seit der Zeit der Kreuzzüge hatte man hier und da im Abendland Nachbildungen der heiligen Stätten Jerusalems hergestellt und in Bußgängen den Leidensweg des Erlösers nachgeahmt. Später erhielten die Franziskaner als „Hüter des Hl. Grabes" von den Päpsten das Privileg, Kreuzwegstationen an passenden Orten in der Weise zu errichten, daß man an ihnen eine große Zahl päpstlich bewilligter Ablässe gewinnen könne. Die Kreuzwegandacht ist vorzüglich geeignet, das Leiden Jesu den Gläubigen vor Augen zu stellen und die Bußgesinnung zu erwecken. Zur kanonischen Errichtung ist schriftliche Bewilligung des Bischofs und Weihe von 14 Stationskreuzen (aus Holz) durch einen bevollmächtigten Priester erforderlich. Damit die Gläubigen der

Ablässe teilhaftig werden, muß wenigstens der Leiter einer Kreuzwegandacht sich von Station zu Station begeben und müssen alle übrigen Teilnehmer bei jeder Station eine Weile über das Leiden Christi betrachtend nachdenken.

d) Marianische Andachten, insbesondere Maiandachten und Rosenkranzandachten. Eine Widmung der Blumen des Mai an die Himmelskönigin findet sich bereits in der mystischen Literatur vom 13. Jahrhundert an (vgl. Rosa mystica und Rosenkranz). Im 17. Jahrhundert wurde es üblich, jeden Tag eines beliebigen Monats durch Betrachtungen zu Ehren Mariä zu heiligen (Kölner Andachtsbuch „Marienmonat" 1654). Bald nachher entstanden Maiandachten der heutigen Form in Italien. Durch Papst Pius VII 1815 allgemein empfohlen, verbreiteten sie sich sehr schnell durch alle Länder des Abendlandes. Bei ihnen ist die Lauretanische Litanei vorgeschrieben; dazu kommen meist noch Marienlieder, kurze Betrachtungen und sakramentaler Segen.

Die Rosenkranzandachten, die mit Lauretanischer Litanei und Gebet zum h. Joseph einzurichten sind, wurden 1883 durch Papst Leo XIII für den Monat Oktober empfohlen und 1885 für alle Pfarrkirchen vorgeschrieben.

3. **Prozessionen** sind feierliche Umzüge, in denen sich das gläubige Volk unter Anführung des Klerus von einem h. Orte zum andern in geordneter Reihenfolge begibt, um die Andacht der Gläubigen zu erwecken, Gott für empfangene Wohltaten zu danken oder seine Hilfe anzurufen (can. 1290—1295). Bei ihnen hat die Kirche meist eine größere Freiheit für die Beteiligung des Volkes gelassen. Wechselgebete und Volksgesänge sollen möglichst dem liturgischen Charakter der betreffenden Prozession entsprechen, also der Buße und Bitte am Markustage, an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt, am Karfreitage und Allerseelentage, dem Lobe und Danke am Fronleichnamsfeste.

Mit Wallfahrten, die gleichsam erweiterte Prozessionen sind, möge Sakramentenempfang (am Gnadenorte oder beim Auszuge), event. Pilgersegen vor Beginn und Danksagung nach Beendigung der Reise verbunden werden.

Über die Liturgie der Prozessionen vgl. Rit. Rom. tit. IX, über den Pilgersegen tit. VIII c. 11 und 12.

andachten das Te Deum oder das deutsche Kirchenlied „Großer Gott", dessen stets mächtig ergreifende Melodie vielleicht von Jos. Haydn († 1809) ist.

Eine besondere Art der Bittandachten bilden die Novenen, d. h. neuntägige Andachten zur Erflehung spezieller Gnaden. Als Urbild der Novenen kann die neuntägige Gebetsvereinigung der Apostel vom Tage nach Christi Himmelfahrt bis zum Pfingstfeste gelten, durch die sie sich auf die Herabkunft des Hl. Geistes vorbereiteten. Im frühen Mittelalter beobachtete man in Spanien und Gallien eine ähnliche Vorbereitungszeit vor dem Weihnachtsfeste. Am zahlreichsten wurden die Novenen im 17. Jahrhundert in Italien, Frankreich, Belgien und am Niederrhein. Nachdem schon Papst Leo XIII im Jahre 1897 eine neuntägige Andacht vor Pfingsten zur Erflehung der Wiedervereinigung aller getrennten Christen angeordnet hatte, wurde dieselbe 1902 durch Dekret der Ritenkongregation allen Pfarrkirchen vorgeschrieben.

Beliebte Volksandachten sind außerdem an vielen Orten mit dem ersten Freitage eines jeden Monats zu Ehren des h. Herzens Jesu verbunden (empfohlen mit Kommunion, um die Gnade der Beharrlichkeit zu erlangen, zuerst durch die sel. Margareta Maria Alacoque 1674, durch Leo XIII mit Ablässen und Gestattung einer Votivmesse ausgezeichnet am 28. Juni 1889, Weihegebet vom 25. Mai 1899, Decr. auth. n. 4271 u. ö.), an 13 Dienstagen zu Ehren des h. Antonius von Padua (durch Leo XIII im Jahre 1898 mit Ablässen ausgestattet) und an 6 aufeinander folgenden Sonntagen zu Ehren des h. Aloysius in Erinnerung an die sechs Jahre, die der Heilige im Ordensstande zubrachte (gebräuchlich seit 1740 in Mantua, Ablaßverleihung durch Papst Klemens XII 1739 und 1740).

c) Kreuzwegandachten. Schon seit der Zeit der Kreuzzüge hatte man hier und da im Abendland Nachbildungen der heiligen Stätten Jerusalems hergestellt und in Bußgängen den Leidensweg des Erlösers nachgeahmt. Später erhielten die Franziskaner als „Hüter des Hl. Grabes" von den Päpsten das Privileg, Kreuzwegstationen an passenden Orten in der Weise zu errichten, daß man an ihnen eine große Zahl päpstlich bewilligter Ablässe gewinnen könne. Die Kreuzwegandacht ist vorzüglich geeignet, das Leiden Jesu den Gläubigen vor Augen zu stellen und die Bußgesinnung zu erwecken. Zur kanonischen Errichtung ist schriftliche Bewilligung des Bischofs und Weihe von 14 Stationskreuzen (aus Holz) durch einen bevollmächtigten Priester erforderlich. Damit die Gläubigen der

Ablässe teilhaftig werden, muß wenigstens der Leiter einer Kreuzwegandacht sich von Station zu Station begeben und müssen alle übrigen Teilnehmer bei jeder Station eine Weile über das Leiden Christi betrachtend nachdenken.

d) Marianische Andachten, insbesondere Maiandachten und Rosenkranzandachten. Eine Widmung der Blumen des Mai an die Himmelskönigin findet sich bereits in der mystischen Literatur vom 13. Jahrhundert an (vgl. Rosa mystica und Rosenkranz). Im 17. Jahrhundert wurde es üblich, jeden Tag eines beliebigen Monats durch Betrachtungen zu Ehren Mariä zu heiligen (Kölner Andachtsbuch „Marienmonat" 1654). Bald nachher entstanden Maiandachten der heutigen Form in Italien. Durch Papst Pius VII 1815 allgemein empfohlen, verbreiteten sie sich sehr schnell durch alle Länder des Abendlandes. Bei ihnen ist die Lauretanische Litanei vorgeschrieben; dazu kommen meist noch Marienlieder, kurze Betrachtungen und sakramentaler Segen.

Die Rosenkranzandachten, die mit Lauretanischer Litanei und Gebet zum h. Joseph einzurichten sind, wurden 1883 durch Papst Leo XIII für den Monat Oktober empfohlen und 1885 für alle Pfarrkirchen vorgeschrieben.

3. **Prozessionen** sind feierliche Umzüge, in denen sich das gläubige Volk unter Anführung des Klerus von einem h. Orte zum andern in geordneter Reihenfolge begibt, um die Andacht der Gläubigen zu erwecken, Gott für empfangene Wohltaten zu danken oder seine Hilfe anzurufen (can. 1290—1295). Bei ihnen hat die Kirche meist eine größere Freiheit für die Beteiligung des Volkes gelassen. Wechselgebete und Volksgesänge sollen möglichst dem liturgischen Charakter der betreffenden Prozession entsprechen, also der Buße und Bitte am Markustage, an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt, am Karfreitage und Allerseelentage, dem Lobe und Danke am Fronleichnamsfeste.

Mit Wallfahrten, die gleichsam erweiterte Prozessionen sind, möge Sakramentenempfang (am Gnadenorte oder beim Auszuge), event. Pilgersegen vor Beginn und Danksagung nach Beendigung der Reise verbunden werden.

Über die Liturgie der Prozessionen vgl. Rit. Rom. tit. IX, über den Pilgersegen tit. VIII c. 11 und 12.

Zweiter Abschnitt.

Liturgik des Meßopfers.

1. Kapitel.

Das Meßopfer im allgemeinen.

Literatur: N. Gihr, Das h. Meßopfer[16]. Freiburg 1917; Ders., Die h. Sakramente der kathol. Kirche[3]. Freiburg 1918. 1. Bd., S. 470 ff.; Fr. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des h. Thomas[2]. Münster 1918 u. 1920. 2. Bd., S. 286 ff. u. 3. Bd., S. 169 ff.; J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik[6]. Paderborn 1914. 3. Bd., S. 315 ff.; Scheeben-Atzberger, Handbuch der katholischen Dogmatik. Freiburg 1903. 4. Bd., S. 604 ff.; J. Brinktrine, Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten (Freiburger Theologische Studien Heft 21). Freiburg 1918; Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik[3]. Freiburg 1918. 2. Bd., S. 348 ff.; E. Dorsch, Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt. Innsbruck 1909; F. X. Renz, Geschichte des Meßopferbegriffs, 2 Bde. Freising 1901 u. 1902; Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 3. Bd., Heft 4). Mainz 1903; O. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des N. T. Tübingen 1910; Fr. Wieland, Der vorirenäische Opferbegriff. München 1909; Ders., Mensa und Confessio. 2 Teile. München 1906 u. 1913; Ders., Die Schrift Mensa und Confessio und P. E. Dorsch. München 1908; E. Dorsch, Altar und Opfer: Zeitschrift für kath. Theologie 1908, S. 307 ff.; Ders., Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des vorirenäischen Opferbegriffs: Zeitschrift für kath. Theologie 1910, S. 71 ff.

§ 37.

Name und Wesen.

1. **Name.** Das deutsche Wort Messe stammt vom lateinischen missa = missio (vgl. collecta = collectio, ascensa = ascensio u. a.) und bezeichnet ursprünglich nur die feierliche „Entlassung", die mit der frühchristlichen Form der Messe sowohl nach dem Evangelium für die Katechumenen und Büßer, als auch nach der Kommunion für alle Gläubigen verbunden war. Der Diakon sprach diese Entlassungen im lateinischen Ritus mit einer, wie es scheint auch bei profanen Veranstaltungen (z. B. Gerichtssitzungen, Audienzen) üblichen Formel Ite, missa est aus.

Im Morgenland begegnen wir zunächst anderen Bezeichnungen der Meßfeier, wie „Brotbrechen“ (*κλάσις τοῦ ἄρτου*), „Herrenmahl“ *δεῖπνον κυριακόν*), „Segnung“ und „Danksagung“ (*εὐλογία* und *εὐχαριστία*), dann „Liturgie“ (*λειτουργία*) sowie „Opfer“ (*θυσία, ἀναφορά* und *προσφορά*). Im Abendland finden wir bei den Vätern und in den ältesten Gebetsformeln der Sakramentarien zumeist die Namen: mysterium (bzw. frequentatio mysterii), sacrificium, oblatio und sacramentum. Das Wort missa wurde erst vom 6. Jahrhundert an ausschließlich auf die Messe bezogen (zuerst im can. 4 der Synode von Arles 524) und sollte anscheinend die Meßfeier als geheimnisvolle, den Gläubigen allein verständliche, heilige Handlung, als heiliges Geheimnis charakterisieren.

2. **Opfercharakter.** Die Messe ist ein wahres und eigentliches Kultopfer, d. h. eine Kulthandlung, durch die ein bevollmächtigter Priester mit entsprechender innerer Gesinnung eine sichtbare Gabe Gott zur Anerkennung seiner höchsten Herrschaft darbringt (sacrum facit, daher sacrificium), indem er sie vernichtet, umgestaltet oder zum Gottesdienst derart verwendet, daß diese Vernichtung bzw. Umgestaltung oder Verwendung „die völlige Hingabe des menschlichen Daseins und Lebens zur Verherrlichung der göttlichen Majestät symbolisch ausdrückt“ (Gihr). Weil im Opfer der symbolische Ausdruck der vollkommensten religiösen Gesinnung, der Selbsthingabe an Gott, enthalten ist, nimmt es im sozialen oder öffentlichen Kult eine alles überragende Stellung ein. Während aber bei den Opfern des A. B. nur menschliche Priester fungierten und als Gaben Opferspeisen oder Tiere (stellvertretend für die betreffenden menschlichen Personen) verwendeten, ist im eucharistischen Opfer des N. B. der Gottessohn Opferpriester und Opfergabe zugleich. Seine Opfergesinnung entspricht bei der Messe wie im Kreuzesopfer der vollendetsten Selbsthingabe an den Vater.

Worin die Opferhandlung der Messe im einzelnen besteht, wird bei den nachtridentinischen Theologen verschieden beantwortet, doch nehmen die meisten mit Recht allein den Konsekrationsmoment als Opferakt der Messe an.

Das Offertorium oder die Opferung der Elemente, Brot und Wein, kann nur ein symbolisches Naturopfer von sekundärer Bedeutung sein. Die primäre Opfergabe der Messe, Leib und Blut Christi, wird erst im Konsekrationsmoment gegenwärtig.

Zeremonien, die nach der Wandlung mit den h. Gestalten vorgenommen werden, wie die Elevation, die „Brechung“ und „Vermischung“, können die Opferhandlung nicht sein, da sie keine wirk-

liche Umgestaltung oder neue Verwendung des Leibes und Blutes Christi hervorbringen.

Der Genuß der h. Eucharistie bei der Kommunion ist ein Akt des menschlichen Empfängers und kann wenigstens nicht in erster Linie als Opferakt Christi betrachtet werden, zumal er nur die h. Gestalten, nicht Christus selbst verändert.

Daher bleibt als die wahrscheinlichste Opferhandlung nur die Konsekration übrig, deren Worte im Namen und in der Person des himmlischen Hohenpriesters Jesus Christus gesprochen werden. Die Doppelkonsekration trennt nämlich ex vi verborum, was auch beim Kreuzestode sich trennte, indem sie zuerst den Leib und dann das Blut Christi sakramental gegenwärtig macht, so daß in den beiden nebeneinander vorhandenen Gestalten Christus in statu victimae, d. h. gleichsam als geschlachtetes Opferlamm (agnus Dei tamquam occisus Off. 5, 6) auf dem Altare liegt und seine Opfergesinnung ähnlich wie beim Kreuzestode neuerdings zum Ausdruck bringt. So haben bereits die Väter die Wirkung der Konsekrationsworte als eine mystische Schlachtung aufgefaßt (vgl. Gregor von Nazianz: „Zögere nicht für mich zu beten, wenn du mit unblutigem Schnitte Leib und Blut des Herrn scheidest, zum Schwerte das Wort benutzend." Migne, P. gr. 37, 282).

Verstärkend kommt hinzu, daß Christus im Augenblicke der Konsekration noch eine weitere Veränderung seiner konnaturalen Daseinsweise erfährt. Im Sakramente verzichtet er nämlich auf den Gebrauch der äußeren Sinne, der Bewegung und Menschengestalt, ja er nimmt sogar die besonders verdemütigende Gestalt einer Speise an.

Dazu paßt die vielfache Bezugnahme der Väter (Cyprian, Augustinus, Gregor von Nyssa) und der liturgischen Bücher alter Zeit (Leonianum, Gelasianum, Gothicum) auf den Leidens- bzw. Opferzustand Christi in der h. Messe. Im Missale Gothicum (Südfrankreich, ca. 687) wird das Gebet unmittelbar nach der Wandlung post mysterium überschrieben und in einer Präfation (fer. IV. post Pasch.) der bei der Wandlung zu erwartende eucharistische Christus „das Lamm Gottes" genannt, „das hinwegnimmt die Sünden der Welt, das nicht aufhört, sich für uns zu opfern und uns durch beständige Fürsprache beschützt, das geopfert niemals stirbt, sondern getötet immer lebt" (... qui numquam moritur immolatus, sed semper vivit occisus). Auch das heutige Missale Romanum fügt seit ältester Zeit, sobald die wesentlichen Worte der Konsekration des Kelches gesprochen sind, den merkwürdigen Zusatz mysterium fidei ein und erklärt in der Sekret zum Epi-

phaniefeste, daß in der Messe nicht etwa nur eine Gabenwidmung stattfinde (aurum, thus et myrrha profertur), sondern Christus hingeopfert (immolatur), also mystisch geschlachtet und dann wie eine Opferspeise genossen werde (sumitur).

3. **Beziehung zum Kreuzesopfer.** Wenn auch die Messe ein wahres und eigentliches Opfer schon für sich allein ist, so steht sie doch mit dem Kreuzesopfer in innigster Verbindung. Gemäß dem Worte des h. Paulus: „So oft ihr dies tut, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden" (1 Kor. 11, 26), wird die Messe zugleich als eine Darstellung (repraesentatio) und als eine Erinnerung (commemoratio) des Erlösungstodes Christi aufgefaßt (Trid. sess. XXII c. 1). Ja, sie schöpft sogar ihre ganze Kraft aus dem Kreuzesopfer. Da Christus mit dem Kreuzesopfer die vollständige Genugtuung abgeschlossen und alle Verdienste absolut vollendet hat, eignet dem Meßopfer keine neu verdienende, sondern nur eine zuwendende Wirksamkeit, d. h. es wendet uns Früchte von den am Kreuze erworbenen Verdiensten Christi zu. Diese Wirkung geht bei jeder Messe von dem in der Form des sakramentalen Opfers sichtbar werdenden Christus aus. Sie schmälert keineswegs die Bedeutung des Kreuzesopfers, sondern stellt dieses vielmehr durch gleichzeitige lebendige Vergegenwärtigung in das hellste und glänzendste Licht.

Die Bezugnahme auf das Kreuzesopfer wird in vielen Gebeten, Zeremonien und liturgischen Sachen bei der Meßfeier zum Ausdruck gebracht. Insbesondere spricht die Sekret am 9. Sonntag nach Pfingsten den Gedanken aus, daß, so oft die Messe gefeiert werde, sich „das Werk unserer Erlösung" (opus nostrae redemptionis) erneuere.

4. **Zentrale Stellung.** Das Meßopfer ist der fundamentalste und zentralste Akt der Liturgie. Da alle liturgischen Akte ihre Wirksamkeit nur in der Zuwendung von Erlösungsverdiensten Christi besitzen, werden sie passend mit der Messe als der unblutigen Erneuerung und Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers, soweit als möglich, in Verbindung gebracht. Die Kirche hat daher im besonderen Anordnungen getroffen, daß gewisse kirchliche Gebetsstunden vor, andere nach der Messe, Predigten auch innerhalb der Messe stattfinden sollen, daß manche Sakramente (Priesterweihe, Eucharistie, Ehe) und Sakramentalien (Lichterweihe, Aschenweihe, Ölweihe, Konsekration von Kirchen und Altären), Beerdigungsfeiern und Prozessionen möglichst enge mit einer Messe verbunden werden u. a. m. Die Messe soll überhaupt Tag für Tag das Leben eines jeden Priesters wie auch der Gläubigen mit übernatürlichen Gnaden erfüllen.

Indem sie dem täglichen Sonnenaufgang folgend diese Gnaden überall hinbringt und die Völker der ganzen Erde zur Verherrlichung Gottes immerfort aufruft, soll sie das Wort des Propheten Malachias erfüllen: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist mein Name groß unter den Völkern und an allen Orten wird meinem Namen geopfert und ein reines Speiseopfer dargebracht, denn mein Name ist groß unter den Völkern, spricht der Herr der Heerscharen" (Mal. 1, 10 f.).

§ 38.

Meßfrüchte und Meßapplikation.

1. **Meßfrüchte.** Je nach den Klassen der Empfänger pflegt man drei Arten von Meßfrüchten zu unterscheiden:

a) Allgemeine Meßfrüchte (fructus generales, generalissimi oder universales) nennt man den Segen, der infolge der Einsetzung und täglichen Erneuerung des Meßopfers (ex opere operato) sich über die ganze Erde ausgießt. In diesem Sinne läßt die Kirche den Priester bei der Opferung des Brotes „für alle gläubigen Christen, die Lebenden und die Verstorbenen", ja, bei der Opferung des Kelches „für das Heil der ganzen Welt" beten.

b) Besondere Meßfrüchte (fructus speciales, specialissimi oder personales) werden jene Gnadenwirkungen genannt, die der persönlichen Andacht des Zelebranten sowie anderer Teilnehmer am Meßopfer (ex opere operantis) entspringen und nur diesen zuteil werden. Der Liturge darf und soll ja auch seine Privatandacht mit dem offiziellen Dienst verbinden und so für sich erhöhte Wirkungen erhoffen. In gleicher Weise besteht diese Möglichkeit für jeden, der mit rechter innerer Andacht sich dem Werke der Kirche anschließt. Daher wird schon bei der Opferung vom Priester auch „für alle Umstehenden" gebetet, insbesondere aber nach der Wandlung (im Supplices), „daß alle, so viele auch immer von diesem h. Altare den hochheiligen Leib und das Blut des (Gottes-)Sohnes empfangen werden, mit allem himmlischen Segen und aller Gnade erfüllt werden mögen". In vielen Postkommunionen wird der gemeinsame Dank für diese Gnaden zum Ausdruck gebracht.

c) Mittlere Meßfrüchte (fructus medii, ministeriales) heißen jene Wirkungen, die der Messe zwar als Werk Christi und der Kirche (ex opere operato und quasi ex opere operato) entspringen, über die aber dem Zelebranten der Messe nach der kirchlichen Auffassung ein gewisses Verfügungsrecht zugunsten bestimmter Personen oder Anliegen eingeräumt ist.

2. **Applikation.** Die Zuwendung der mittleren Meßfrüchte, die durch ausdrücklichen Willensakt des Zelebranten zu erfolgen hat, pflegt man als Meßapplikation (applicatio missae) zu bezeichnen.

Die Darbringung des Meßopfers ist nämlich schon in ältester Zeit als ein derartiger religiöser Akt aufgefaßt worden, daß auch der Zelebrant ein besonderes Verfügungsrecht über die Opferfrüchte besitzt, weshalb man sich seinem Gedenken bei der h. Messe besonders anempfahl. Solange in der Gemeinde regelmäßig nur eine Messe täglich stattfand (im Morgenlande noch heute), wurde deren ganze Frucht zunächst dieser Gemeinde, eventuell mit besonderer Nennung ihrer lebenden bzw. verstorbenen Wohltäter im Kanon der Messe, zugewendet. Die Namenverzeichnisse der Wohltäter wurden vielfach auf Pergament geschrieben, zwischen Elfenbeintäfelchen, sog. Diptychen, geheftet und auf dem Altare aufbewahrt. Beim Memento wurden sie laut verlesen. Daneben kam es aber schon früh vor, daß für bestimmte Personen, z. B. Verstorbene oder Brautleute, das Meßopfer ganz besonders aufgeopfert wurde (vgl. Augustinus, Conf. IX, c. 11; Tertullian, De cor. mil. c. 3, Ad Scapul. c. 2). Namentlich wurde es üblich, in dringenden Anliegen Votivmessen lesen zu lassen. Die Gläubigen überbrachten alsdann dem Priester reichlichere Gaben (Oblationen), seit dem 12. Jahrhundert meist Geldmittel (stipendia), oder fundierten Stiftungen an die Kirche, damit der Zelebrant hierfür (titulo iustitiae) sich verpflichte, ihnen die verfügbaren Meßfrüchte zuzuwenden. Aus diesen Gebräuchen entwickelte sich allmählich die heutige Ordnung der Applikation und der Meßstipendien.

Um gültig zu applizieren, muß der Zelebrant die betreffende Intention (wenigstens als intentio habitualis, d. h. als einmal ausdrücklich gefaßte und später durch keinen gegenteiligen Willensakt zurückgezogene Meinung) vor der Konsekration der Messe (spätestens vor der consecratio vini) in einer hinreichend determinierten Fassung (also z. B. für bestimmte Verstorbene oder für ein gewisses, wenn auch nur dem Auftraggeber bekanntes Anliegen) bilden. Eine Erwähnung des Namens jener Personen im Memento pro vivis oder pro defunctis ist nicht erforderlich.

Über die Applikationspflicht gilt heute:

a) Infolge ihres Amtes haben Bischöfe und Pfarrer, bzw. Pfarrverwalter, an allen Sonn- und Feiertagen, auch an den in der Bulle Universa Urbans VIII vom Jahre 1642 genannten, die heute nicht mehr bürgerlich gefeiert werden, im ganzen an 52 Sonn- und 35 Feiertagen, pro populo, d. h. für die ihnen anvertraute

Gemeinde zu applizieren (can. 339 und 466). Die sog. abgesetzten Feiertage Urbans VIII werden in den Diözesandirektorien meist durch den Zusatz „Fiat applicatio pro parochianis“ kenntlich gemacht.

b) Infolge kirchenrechtlicher Bestimmung ist in allen Kathedral- oder Kollegiatkirchen täglich eine sog. Konventualmesse (missa conventualis) für die Wohltäter (pro benefactoribus) zu applizieren (can. 417, 413 und 419).

c) Infolge eines Stipendiums hat jeder Priester, der ein solches übernommen hat, die Pflicht zu applizieren. Stipendien dürfen für alle erlaubten Anliegen angenommen werden. Das neue Gesetzbuch erklärt ausdrücklich, daß es freistehe, für alle Lebenden sowohl wie für die Seelen der Verstorbenen im Fegfeuer zu applizieren (can. 809). Für Exkommunizierte, daher auch für Angehörige akatholischer Religionsbekenntnisse, darf jedoch die Messe nur privatim ac remoto scandalo, also ohne daß die Intention öffentlich bekannt gegeben wird, bei excommunicati vitandi außerdem nur „für deren Bekehrung“ appliziert werden (can. 2262). Der Grund hierfür ist der, daß solchen, die im Leben sich selbst nicht öffentlich zur Kirche bekannt haben oder gar davon ausgeschlossen werden mußten, nach dem Tode wenigstens nicht eine kirchliche Ehrung, wie sie in der öffentlichen Applikation enthalten ist, erwiesen werden soll.

Die Stipendien werden in Manualstipendien, d. h. solche, die dem Priester unmittelbar „veluti ad manum“ dargereicht werden, in Stiftungsstipendien (missae fundatae), d. h. solche, die auf einer Schenkung an die Kirche beruhen und den Fundationsbedingungen entsprechend persolviert werden können, sowie in „Quasi-Manualstipendien“ (stipendia ad instar manualium) unterschieden, d. h. in solche, die zwar aus Stiftungen stammen, aber, weil ihre Bedingungen nicht mehr erfüllbar sind, mit kirchlicher Erlaubnis nach Art von Manualstipendien andern Priestern übergeben werden.

Hinsichtlich der weiteren Einzelheiten vgl. can. 824—844.

§ 39.

Persönliche Erfordernisse zur Zelebration.

1. **Erfordernisse zur Gültigkeit und zur Erlaubtheit.** Zur Gültigkeit der Zelebration ist von seiten des Zelebranten der Besitz der Priesterweihe und die wenigstens virtuelle Intention, „zu tun, was die Kirche tut“, in diesem Falle, zu konsekrieren, erforderlich. Aktuell ist die Intention, wenn unter ihrem

direkten Einfluß die Zelebration erfolgt, z. B. wenn der Priester den entsprechenden Willensentschluß unmittelbar vor der Messe faßt oder erneuert und die h. Handlung mit voller Aufmerksamkeit begleitet. Virtuell wird jene Intention genannt, die, einmal erweckt, in ihrer Wirkung noch fortdauert, so daß die h. Handlung, selbst wenn die Aufmerksamkeit später dauernd abgelenkt sein sollte, doch unter dem Einfluß des früher gefaßten Willensentschlusses ausgeführt wird.

Die Intention, zu konsekrieren, muß auch hinsichtlich des Objektes genügend determiniert sein, z. B. sich auf alle konsekrabele Materie erstrecken, die sich auf dem Korporale befindet, das der Priester zur Meßfeier ausbreitet.

Zur erlaubten Zelebration bedarf der Priester noch der wenigstens präsumierten Genehmigung des Pfarrers bzw. Rektors der betreffenden Kirche, worin er zelebrieren will.

Wünscht ein auswärtiger Priester zu zelebrieren, so muß er in der Regel ein noch gültiges sog. Zelebret vorzeigen, das bei Weltpriestern der eigene Diözesanbischof, bei Ordensgeistlichen der Ordensobere, bei orientalischen Priestern die Congregatio pro Ecclesia Orientali auszustellen hat. Er braucht nicht, kann aber zugelassen werden, falls er sich ohne Zelebret befände, jedoch in anderer zuverlässiger Weise dem Rektor der Kirche als würdiger Priester bekannt geworden wäre. Besondere Anordnungen des Diözesanbischofs hierüber sind von allen gewissenhaft zu beobachten (can. 804, 3).

2. **Pflichtmäßige Zelebration.** Da die Bestimmung des Priestertums ist, dem öffentlichen Wohl durch Opferdarbringung und Gebet zu dienen, da Christus bei Einsetzung des Meßopfers den Befehl gegeben hat: „Tuet dies zu meinem Andenken" (Lk. 22, 19), und die wohlgeordnete Selbstliebe des Priesters verlangt, daß er den ihm anvertrauten Schatz nicht unbenutzt liegen lasse, ist jeder Priester, der nicht rechtmäßig verhindert ist, streng, d. h. unter schwerer Sünde, verpflichtet, wenigstens „einige Male im Jahre", etwa an den Hauptfesten, zu zelebrieren (can. 805). Außerdem bringt die Übertragung eines Benefiziums in der Regel die strenge Verpflichtung zur mehrmaligen Zelebration in jeder Woche mit sich. Die Kirche, die auch für Laien die tägliche Kommunion dringend empfiehlt, hat sicherlich den Wunsch, daß erst recht ein jeder Priester womöglich an allen Tagen zelebriere.

3. **Bination.** In alter Zeit hat priesterlicher Eifer dazu geführt, an bedeutenden Festtagen mehrmals das h. Meßopfer darzubringen. Auch glaubte man berechtigt zu sein, für besondere

Anliegen zur Pfarrmesse eine Votivmesse hinzufügen zu dürfen. Heute ist aber jedem Priester nur mehr am Weihnachtsfeste und seit dem Jahre 1915 einem Gebrauche der spanisch-portugiesischen Länder entsprechend auch am Allerseelentage gestattet, drei Messen zu lesen. Wer an anderen Tagen mehr als einmal zelebrieren will, bedarf dazu eines päpstlichen Indults oder einer besonderen Ermächtigung von seiten des Diözesanbischofes. Die letztere Ermächtigung darf als sog. Binationsfakultät nach dem neuen Gesetzbuche (can. 806) vom Bischofe erteilt werden, wenn wegen Priestermangels an Sonn- und Feiertagen einem beträchtlichen Teile der Gläubigen die Erfüllung ihrer Sonntagspflicht nur auf solche Weise ermöglicht werden kann.

4. **Würdige Zelebration.** Der Priester hat sich auf die würdige Zelebration der Messe der Seele und dem Leibe nach entsprechend vorzubereiten. Der Seele nach muß er mindestens frei sein von schwerer Schuld. Wer sich einer Todsünde bewußt ist, darf sich keineswegs mit einem Akte vollkommener Reue begnügen, sondern muß vor der Zelebration eine sakramentale Beichte ablegen. Das neue Recht hat die schon vom Konzil zu Trient (s. XIII c. 7 de Euch.) betonte Beichtpflicht wörtlich übernommen und zum Schlusse noch genauer verordnet: „Quod si, deficiente copia confessarii et urgente necessitate, elicito tamen perfectae contritionis actu, celebraverit, quam primum confiteatur“ (can. 807).

5. **Ieiunium naturale.** Dem Leibe nach ist der Priester streng verpflichtet, sich durch Nüchternheit, d. h. durch Enthaltung von jeder Speise und jedem Trank seit Mitternacht, auf die würdige Zelebration vorzubereiten (can. 808). Die Sitte, die h. Eucharistie nüchtern zu empfangen, stammt aus den ältesten kirchlichen Zeiten. Offenbar liegt der aszetische Grund für diese Forderung in der hohen Ehrfurcht, die dem Allerheiligsten gebührt. Keine Speise soll dem Christen höher stehen als die h. Eucharistie; nach ihr soll er sein erstes Trachten richten.

Da der Ehrfurcht vor der eucharistischen Speise jede vorhergehende Nahrungsaufnahme schlechthin widerspricht, gibt es diesem Kirchengebot gegenüber auch keine „parvitas materiae“. Die Generalrubriken des Missales erklären ausdrücklich, daß der nicht zelebrieren dürfe, wer nach Mitternacht auch nur Wasser oder einen anderen Trank oder eine Speise, „per modum etiam medicinae et in quantacunque parva quantitate“ genossen habe (De defect. IX, 1). Jedoch ist anderseits zu beachten, daß nur, was

von außen her (extrinsecus) als irgendwie genießbar (digestibile), und zwar in der Weise von Speise und Trank (per modum cibi vel potus, nicht per modum salivae), aufgenommen wird, die Nüchternheit verletzen kann.

Die Mitternachtsstunde, mit der die Verpflichtung zum Nüchternsein beginnt, darf sowohl nach der wahren oder mittleren Ortszeit als auch nach einer für die betreffende Gegend oder den Ort geltenden gesetzlichen Zeit (z. B. der mitteleuropäischen oder der Sommerzeit), selbst wenn diese Berechnungsweise bei den Leuten des Ortes nicht gebräuchlich geworden wäre, bemessen werden (can. 33).

Das Gebot der Nüchternheit muß als menschliches Gesetz zuweilen vor dem Naturgesetz, Ärgernis zu vermeiden und der Infamie zu entgehen, zurücktreten.

Die Missalrubriken geben Fälle an, in denen der Priester infolge der Pflicht, sein eigenes oder ein fremdes Meßopfer zu vollenden (De defect. III, 6; IV, 4; X, 3), vom Gebot der Nüchternheit enthoben ist.

6. **Vorbereitungs- und Danksagungsgebete.** Zur näheren Vorbereitung des Zelebranten gehört, daß er einige Zeit vor Beginn der Messe andächtigem Gebet widme. Nun gilt zwar heute allgemein, daß die im Ritus celebrandi missam I, 1 bezeichnete Verpflichtung, Matutin und Laudes der Messe vorauszuschicken, außerhalb des Chordienstes durch jeden vernünftigen Grund in Wegfall komme. Ebenso wird die Verrichtung der sog. Akzeßgebete, die als „Praeparatio ad missam pro opportunitate sacerdotis facienda" dem Missale beigegeben sind, nur als angeraten, nicht als geboten betrachtet. Dagegen wird die im Missale vermerkte Gratiarum actio post missam fast allgemein als pflichtmäßig angesehen (vgl. can. 810).

7. **Assistenten und Ministranten.** Der einfache Priester hat bei seiner Zelebration kein Recht auf einen Ehrenassistenten (sola honoris aut solemnitatis causa, can. 812). Eine assistentia ad librum ist jedoch bei erkrankten Priestern, um Fehler zu verhüten, sowie bei Primizianten durch Entscheidung der SRC (1. Dezember 1882) ausdrücklich zugestanden.

Ohne Ministrant darf eine Messe nicht zelebriert werden (can. 813, 1), außer in dringenden Notfällen oder kraft päpstlichen Indults. Wenn ein männlicher Ministrant fehlt, ist nur „iusta de causa, eaque lege ut mulier ex longinquo respondeat nec ullo pacto ad altare accedat" (can. 813, 2) weibliche Aushilfe, etwa durch eine Ordensschwester, gestattet.

§ 40.

Sachliche Erfordernisse, Zeit und Ort der Zelebration.

1. **Ausstattung des Altares.** Zur Zelebration muß der Altar außer durch die oben erwähnten Altarparamente (S. 35 f.) mit Kerzenleuchtern und einem dieselben überragenden, würdigen Altarkreuze geschmückt sein (Caerem. episc. I, 12, 11; Rubr. gen. Miss. Rom. XX); nur bei Zelebration vor ausgestelltem Allerheiligsten darf das Kruzifix fehlen, denn in diesem Falle wird sein Zweck, die lebendige Vergegenwärtigung des himmlischen Hohenpriesters, der sein Kreuzesopfer in der Messe unblutig erneuert, durch die Anbetung der h. Eucharistie erfüllt.

Kerzen, deren Symbolik (vgl. oben S. 47) die Bedeutung des Altarkreuzes noch verstärkt sowie die Opferliebe Christi und der Gemeinde sinnenfällig darstellt, sollen zur einfachen Lesemesse (missa lecta seu privata) wenigstens zwei, zum Hochamte ohne Ministration (missa cantata) wenigstens vier, zum feierlichen Hochamte (missa solemnis) wenigstens sechs angezündet werden (zum Pontifikalamte sieben im Hinblick auf Off. 1, 12 f. u. Js. 11, 2).

Blumen und Reliquien sind als Nebenschmuck erwünscht (Caerem. episc. I, 12, 12).

Kanontafeln und Meßpult (die Rubriken des Missales erwähnen nur ein Kissen als Unterlage für das Meßbuch) dienen zur größeren Bequemlichkeit des Zelebranten.

2. **Opferelemente.** Zur Darbringung des h. Opfers sind Brot und Wein, letzterer vermischt mit ein wenig Wasser (aqua modicissima), erforderlich (can. 814).

Das Brot wird im Abendlande nach dem Vorbilde Christi beim letzten Abendmahl (Mt. 26, 17; Lk. 22, 8 ff., vgl. Exod. 34, 18) ungesäuert genommen, im Morgenland nachweislich seit dem 11. Jahrhundert gesäuert. Zur unzweifelhaften Gültigkeit der Konsekration ist Bereitung der Hostien aus reinem Weizenmehl (triticum) vorgeschrieben; Hostien aus anderen Getreidearten sind ungültige Materie. Alle Hostien sollen so frisch sein, daß keine Gefahr der Verderbnis besteht, und regelmäßig erneuert werden.

Der Wein muß Naturwein, „Erzeugnis des Rebstocks" (vinum de vite, vgl. Mt. 26, 29) und unverdorben sein (can. 815). Materie, die bereits Spuren beginnender Zersetzung zeigt oder sonstwie zweifelhaft ist, wird außer einem Notfalle als graviter illicita angesehen werden müssen. Daher ist für einwandfreie Beschaffung und Aufbewahrung gültiger Opfermaterie gewissenhaft Sorge zu tragen.

Jeder Priester hat, wo auch immer er zelebriert, Hostien nach der Art seines eigenen Ritus, also entweder aus ungesäuertem oder aus gesäuertem Weizenbrot, zu benutzen (can. 816).

Brot und Wein sind als Elemente einer Opferspeise überaus passend ausgewählt, da sie als allgemein geschätzte, die Lebenskraft stärkende Nahrungsmittel vorzüglich die Wirksamkeit der h. Eucharistie zu versinnbilden vermögen. Zugleich ist die Vereinigung der vielen Körner zu einem Brote, der vielen Trauben zu einem Kelche ein Symbol der innigen Gemeinschaft, die wir beim Opfermahl der h. Messe, bei der Kommunion, mit Christus eingehen. Die vielfache Bearbeitung, durch die Brot und Wein hergestellt werden, deutet auf die zum Empfang des h. Sakramentes notwendige Herzensvorbereitung hin.

Zugleich erscheinen sie als geeignete Elemente der Opferdarbringung. Denn im ungesäuerten Brote findet der Abendländer die Reinheit des verklärten, über alle Verderbnis (Säuerung ist Zustand der Gärung, Sauerteig Sinnbild der Sünde) erhabenen Leibes Christi angedeutet, im gesäuerten der Morgenländer einen Hinweis auf die ursprüngliche Sterblichkeit des Leibes Christi, die von der göttlichen Natur später aufgehoben worden sei, und auf die unser Leben völlig durchdringende Kraft der Lehre und Gnade Christi. In der Beimischung des Wassers zum Weine sah das ganze Mittelalter die innige Vereinigung Christi mit dem oft durch Wasserfluten (Is. 8, 7; 17, 12; Jer. 47, 2; Ps. 45, 4; Off. 17, 15) dargestellten Volke bezeichnet (vgl. Trid. s. XXII c. 7 de sacr. miss.), ferner die Annahme der menschlichen Natur durch Christus (vgl. Offertorialgebet Deus qui humanae substantiae) sowie das Hervorgehen der Eucharistie (= Wein) und Taufe (= Wasser) aus der durchstochenen Seite des Herrn, d. h. den Ursprung der hauptsächlichen kirchlichen Gnadenmittel aus dem Leiden, dem geopferten Herzen des Erlösers (Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem, Augustinus). Morgenländische Gebete fassen die Vermischung des Weines und des Wassers als Sinnbild der Verbindung von Christi Leib und Seele auf.

Da Brot und Wein die vorzüglichsten Nahrungsmittel des Menschen sind, stellt ihr Opfer symbolisch zugleich eine Hingabe des eigenen Lebens oder ein Selbstopfer des Menschen dar. Da sie der Ehre des erhabensten Dienstes, der Umwandlung in die gottmenschliche Substanz, gewürdigt werden, können sie ferner passend die Wiederversöhnung Gottes mit der ganzen Kreatur, die endliche Wiederherstellung der ganzen Schöpfung durch Christus andeuten.

3. **Zeit der Zelebration.** Dem Zwecke des Meßopfers als Gedächtnis des Leidens Christi und der Ehrfurcht vor der eucharistischen Speise entspricht es, daß man die Zelebration womöglich auf den Vormittag beschränkt.

In der Urkirche fand zwar die eucharistische Feier anfangs nach dem Vorbilde des Herrn im Anschluß an eine Mahlzeit des Abends statt; als aber bei jener Mahlzeit, der sog. Agape, die zum Ausdruck und zur Förderung der brüderlichen Liebe dienen sollte, vielerorts Mißbräuche vorkamen (vgl. 1 Kor. 11, 20 ff.), verlegte man die eucharistische Feier auf die Morgenfrühe (Tertullian, De corona mil. c. 3; Cyprian, Ep. 63 n. 13). Nur am Gründonnerstage behielt man noch lange die abendliche Feier im Anschluß an ein rituelles Mahl zur Erinnerung an die Einsetzung der h. Eucharistie bei (Augustinus, Ep. 54 ad Januar. n. 5), ferner die nächtliche Zelebration an Quatembersamstagen zur Weihe der Priester oder Diakone, in der Osternacht nach Taufe und Firmung sowie in der Christnacht zur lebendigen Vergegenwärtigung des Festgeheimnisses. Im übrigen bestimmte das frühe Mittelalter für die Hauptmesse an Sonn- und Feiertagen die Stunde der Terz (9 Uhr), weil um diese Zeit nach Mk. 15, 25 (vgl. den ambrosianischen Hymnus Jam surgit hora tertia, Qua Christus crucem ascenderat) die Kreuzigung begann, an gewöhnlichen Ferialtagen die Stunde der Sext (12 Uhr), weil sie an den Beginn der Sonnenfinsternis (Mk. 15, 33) erinnerte, an Fasttagen die Stunde der Non (3 Uhr nachmittags), die dritte Zeitangabe, die vom Evangelisten in Verbindung mit der Kreuzigung erwähnt wird, da an ihr der Erlöser verschied (Mk. 15, 34 ff.). An Fasttagen wird der ursprüngliche Grund der späten Zelebration das Bestreben gewesen sein, den Gläubigen das Nüchternsein bis zum Spätnachmittage, wie es die altchristliche Fastenpraxis erforderte, zu ermöglichen. Die mittelalterlichen Liturgiker fügten aber die genannten oder ähnliche Beziehungen zu den Hauptgeheimnissen des Leidens Christi hinzu (Amalar, De off. eccl. l. 3. c. 42; Sicard von Cremona, Mitrale l. 3 c. 7; Durandus, Rationale l. 4 c. 1 n. 20; Thomas von Aquin, Summa 3 qu. 83 a. 2). Jedoch hat das späte Mittelalter auch an Fasttagen die Hauptmesse immer mehr auf die Morgenfrühe verlegt.

Nach den heute geltenden Bestimmungen des Missales können Messen „von der Morgenröte (aurora) bis zum Mittag (meridies)" zelebriert werden (Rubr. gen. XV). Die Morgenröte ist das passende Sinnbild des „Aufgangs von der Höhe" und

jener „Sonne der Gerechtigkeit", deren Glanz täglich im Meßopfer von neuem erstrahlt.

Das neue Gesetzbuch gestattet, die Zelebration auch schon eine Stunde ante auroram und noch innerhalb der nächsten Stunde post meridiem zu beginnen (can. 821, 1). Zu beachten ist, daß nach einer Entscheidung der Ritenkongregation (Decr. auth. n. 614) die „aurora" als jene Zeit aufgefaßt werden soll, in der die Leute nach Ortsgebrauch zu den Tagesarbeiten aufzustehen pflegen (in quo homines diluculo surgere solent ad opera, iuxta receptas et approbatas regionum consuetudines). Die Absicht der Kirche ist offenbar, daß die Zelebration bzw. die andächtige Teilnahme an einer Messe als das erste und vornehmste Tagewerk allen übrigen Beschäftigungen vorangehen solle.

Am Weihnachtsfeste ist um Mitternacht in den Pfarr- und Konventualkirchen allein die Pfarr- bzw. Konventualmesse (missa solemnis oder cantata) gestattet. Andere Messen sind dort zur gleichen Stunde ebenso wie Kommunionausteilung, falls kein besonderes Indult besteht, verboten (can. 822, 2). Dagegen darf in allen klösterlichen Häusern oder religiösen Instituten, die eine Hauskapelle mit dauernder Aufbewahrung des Allerheiligsten besitzen, in der Nacht des Weihnachtsfestes ein Priester die drei im Missale bezeichneten Messen oder den Rubriken entsprechend nur eine von ihnen zelebrieren und dabei den Gläubigen, die durch Anhörung dieser Messe auch ihrer Sonntagspflicht genügen, die h. Kommunion austeilen (can. 821, 3).

4. **Ort der Meßfeier.** Die Heiligkeit des Meßopfers verlangt, daß es an geweihter Stätte, in einer konsekrierten oder wenigstens benedizierten Kirche oder Kapelle, und zwar an einem gültig konsekrierten Altare (altare fixum oder portatile), gefeiert werde (can. 822, 1 u. 2). Wer das persönliche Privileg des Reisealtars besitzt, darf an jedem geziemenden Orte, nur nicht auf einem Schiffe zelebrieren (can. 822, 3). Für Zelebration während einer Seefahrt ist ein eigenes päpstliches Indult, das nur unter besonderen Bedingungen bewilligt wird, notwendig. Ebenso bedarf es päpstlicher Erlaubnis zur Zelebration im Schlafzimmer für erkrankte Priester sowie zur dauernden Zelebration außerhalb einer Kirche oder eines Oratoriums. Dagegen kann die Erlaubnis, vorübergehend und in einem außerordentlichen Einzelfalle außerhalb des geweihten Raumes (nur nicht in einem Schlafzimmer) die h. Messe zu feiern, seit einem Dekret der Konzilskongregation vom 23. Dezember 1912 auch durch die Diözesanbischöfe aus triftiger Ursache erteilt werden (can. 822, 4).

Das neue Gesetzbuch enthält ein ausdrückliches Verbot, „in den gottesdienstlichen Räumen der Häretiker und Schismatiker zu zelebrieren", läßt aber nach seinen allgemeinen Regeln (can. 3—5) besondere Rechte, Verträge und Gewohnheiten (also auch bei Simultankirchen) fortbestehen. Allgemein gestattet es in Ermangelung eines Altares des eigenen Ritus, Altäre der Unierten in deren Kirchen, jedoch ohne das sog. Antiminsion, ein Tuch, das bei den Griechen etwa die Stelle unseres Korporales vertritt, zu benutzen, und erinnert zuletzt noch an die Reservation, wodurch gewisse Altäre (altaria papalia, in den vier Hauptbasiliken Roms und in der Basilika zu Assisi) dem Papste allein vorbehalten sind (can. 823).

2. Kapitel.

Geschichte der Meßfeier.

Literatur: G. Bickell, Messe und Pascha. Mainz 1872; F. Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1870; Ders., Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster 1893; Ders., Die abendländische Messe vom 5.–8. Jahrhundert. Münster 1896; Ders., Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines. Münster 1892; A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg 1902; A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum. Freiburg 1896; G. Semeria, La messa nella sua storia e nei suoi simboli[2]. Rom 1906; A. Fortescue, The Mass. London 1912; A. Baumstark, Die Messe im Morgenland. Kempten 1906; Ders., Liturgia Romana e liturgia dell' Esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del canon missae Romano. Rom 1904; L. Duchesne, Origines du culte chrétien[4]. Paris 1910; G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche[2]. Freiburg 1910; v. d. Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche (Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen N. F. XIV, 2b). Leipzig 1905; C. Charon, Les saintes et divines liturgies de nos saints Pères Jean Chrysostome, Basile le Grand et Grégoire le Grand. Beirut 1904; J. Baudot, Le Missel Romain. Ses origines. Son histoire. 2 Bdch. Paris 1912; Ders., L'Antiphonaire. Paris 1913; P. Drews, Untersuchungen über die sog. Klementinische Liturgie. Leipzig 1906; F. Cabrol, Les origines liturgiques. Paris 1906; J. Kösters, Studien zu Mabillons Ordines. Münster 1905; G. Morin, Les véritables origines du chant Grégorien. Maredsous 1904; R. Stapper, Karls des Großen Römisches Meßbuch (Beilage zum Progr. des Gymn. zu M.-Gladbach). Leipzig 1908; J. Hoppenot, La messe dans l'histoire et dans l'art, dans l'âme des Saints et dans notre vie. Paris 1907; R. Buchwald, Das sog. Sacramentarium Leonianum und sein Verhältnis zu den beiden anderen römischen Sakramentarien. Wien 1908; H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom. Bonn 1915; O. Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie[3]. Freiburg 1919.

§ 41.
Die älteste Form der Meßfeier.

1. Letztes Abendmahl und Urliturgie. Zur Zeit Christi war es Gebrauch der Juden, bei gewissen Mahlzeiten, besonders am Sabbat und beim Passahmahle, ein rituelles Danksagungsgebet zu sprechen. Auch Jesus Christus hat diesen Gebrauch geübt (Mt. 14, 19 u. 15, 36) und wahrscheinlich gerade den Ritus des Passahmahles zur Einsetzung des Meßopfers benutzt.

Nach dem Essen des Osterlammes wurden nämlich außer ungesäuertem Brote einige Becher Weins, in der Regel vier, vom Familienoberhaupte an die Familienangehörigen rundgereicht und dazu bestimmte Psalmen (113 – 117 sowie Ps. 135) gebetet. An Ps. 135, der Gott wegen der Großtaten der Schöpfung und der Erlösung aus der Knechtschaft Ägyptens preist (V. 23 ff.: „In unserer Niedrigkeit gedachte er unser . . . und erlöste uns von unseren Feinden . . . der Speise gibt allem Fleisch"), pflegte inhaltlich das rituelle Danksagungsgebet anzuknüpfen. Alsdann wurde der letzte Becher dargeboten. Viele Andeutungen der Evangelisten (Mt. 26, 17 – 19 u. 21; Mk. 14, 12 u. 22; Lk. 22, 7 ff.; Jo. 13, 1) bezeugen, daß Jesus wahrscheinlich gerade an das rituelle Essen des Ostermahles die Einsetzung des allerheiligsten Altarssakramentes anknüpfte. Vor allem erwähnen die Evangelisten Matthäus, Markus, Lukas und der Apostel Paulus übereinstimmend (Mt. 26, 27; Mk. 14, 23; Lk. 22, 19; 1 Kor. 11, 23), daß der Herr, als er Brot bzw. Wein in seine Hände nahm, ein „Dankgebet gesprochen habe" (*εὐχαριστήσας ἔδωκεν κτλ.*), das von den beiden ersten Evangelisten zugleich als Lob- oder Segensgebet charakterisiert wird (*εὐλογήσας ἔκλασεν . . .*). Erst nach diesem Dank- oder Segensgebete habe er seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein den Jüngern zur Speise gereicht.

Zum Schlusse setzte der Herr hinzu: „Tuet dies zu meinem Andenken."

Nun waren bei den gewöhnlichen Mahlzeiten ähnliche, jedoch kürzere Danksagungsgebete wie beim Passahritus üblich, die man Berakhoth (Lobpreisungen, Tischsegen, griech. *εὐχαριστίαι*, Danksagungen) nannte, weil sie in der Regel mit dem Danke eine Lobpreisung Gottes (בָּרוּךְ יְהֹוָה, gepriesen sei der Herr, der . . .) verbanden. Es liegt nahe, daß die Apostel bei Wiederholung des Herrenmahles solche einfacheren Gebetsformeln benutzten, in denen sie zunächst dem Danke gegen den gütigen Gott, der seinen Sohn auf diese

Erde sandte und durch ihn uns Menschen Erlösung schenkte, Ausdruck verliehen, hierauf den Abendmahlsbericht sowie vielleicht nach 1 Kor. 11, 26 ein Gedenken des Leidens des Herrn (Anamnese) folgen ließen und mit einer Lobpreisung der hh. Dreifaltigkeit schlossen. Darauf wurde die eucharistische Speise ausgeteilt.

Auch beim synagogalen Morgengottesdienst waren Berakhoth als Lobgebete üblich (vgl. den Mischnatraktat Berakhoth, ed. Strack, Leipzig 1915), denen jedoch Lesungen aus der Hl. Schrift mit responsorialem Psalmengesang und Predigt vorausgingen und die vom Gesang des „Dreimalheilig" (Sanktus, Trishagion) unterbrochen wurden. Als daher die eucharistische Opferfeier von den abendlichen Mahlzeiten, den Agapen, getrennt und auf die Frühe des Morgens verlegt wurde, schickte man ihr eine Nachahmung des synagogalen Morgengottesdienstes voraus. Auch das „Dreimalheilig" wurde wenigstens von judenchristlichen Gemeinden übernommen.

2. Älteste Zeugnisse. Papst Klemens von Rom weiß in seinem (ersten) Korintherbriefe ums Jahr 96 von einem Opferritus *(προσφέρειν τὰ δῶρα)*, den die Bischöfe bzw. Presbyter vornehmen (c. 44, 4), und teilt anscheinend Bruchstücke der Urliturgie mit, unter anderm Formeln allgemeiner Danksagung für die Werke Gottes und das Sanktus (c. 20; 33; 34, 5—7; 59).

Die Didache gibt fast für dieselbe Zeit ein sehr kurzes Danksagungsformular an (c. 10), dessen Bestimmung für die eucharistische Feier zwar von manchen bestritten wird. In ihm wird Dank und Lob ausgesprochen für die Gaben, die Gott „durch seinen Sohn Jesus" uns geschenkt hat, auch für „die geistige Speise und den geistigen Trank". Die Didache bemerkt dazu, daß man „den Propheten" (Geistbegabten) nicht verwehren solle, das Danksagungsgebet weiter auszudehnen. An anderer Stelle (c. 14, 1) erklärt sie: „Wenn ihr am Sonntage des Herrn euch versammelt, so brechet Brot und feiert unter Danksagungsgebeten das Mahl, nachdem ihr vorher eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei", worauf Malachias 1, 11 zitiert wird.

Der Gedanke, dem Weltenschöpfer durch Gebete in gehobener Sprache danksagend zu huldigen, scheint damals bei den hellenistisch gebildeten Juden und den heidnischen Philosophen des Griechentums allgemein beliebt gewesen zu sein. Die sog. Schriften des Hermes Trismegistos, die Gebete dieser Art *εὐλογίαι* und *εὐχαριστίαι* nennen, dürften auf die Entwicklung der christlichen Danksagungsgebete nicht ohne Einfluß geblieben sein.

Eine ausführlichere Beschreibung des Meßopfers bietet um die Mitte des 2. Jahrhunderts die I. Apologie Justins (c. 65—67). Danach wurden „am Sonntage" für alle Anwesenden aus „Stadt und Land" vom Vorleser neutestamentliche und alttestamentliche Abschnitte, „soviel für ausreichend befunden wurde", verlesen. Nachdem der Vorsteher *(ὁ προεστώς)* eine Homilie mit Nutzanwendung über das Verlesene gehalten hatte, stand alles auf und verrichtete Bittgebete für die Gläubigen, die Neugetauften und „alle anderen Menschen auf der ganzen Welt". Nach dem allgemeinen Fürbittgebete gaben sich alle den Friedenskuß. Jetzt wurden dem Vorsteher Brot, Wein und Wasser in Mischung als Opfergaben gebracht, worauf er die Danksagungsgebete sprach: er sandte „Lob und Preis dem Vater des Alls durch den Namen seines Sohnes und des Hl. Geistes empor" und führte die *εὐχαριστία* wegen der Gaben Gottes „des weiteren" *(ἐπὶ πολύ)* aus (c. 65); „Bittgebete und Danksagungen sendet er, soviel er vermag, empor" *(εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει*, c. 67). Dann stimmte das anwesende Volk zu mit dem Worte Amen. Sofort begann die Austeilung der geweihten Speise, die nunmehr, wie Justin (c. 66) erklärt, selbst *εὐχαριστία* genannt werde, da sie das wahre „Fleisch und Blut des Fleisch gewordenen Jesus" sei, der solches zu tun seinen Aposteln befohlen habe (worauf der Einsetzungsbericht folgt).

Aus den Worten Justins geht hervor, daß damals für das Danksagungsgebet der Messe im Wortlaut noch große Freiheit gestattet war, daß aber die Messe mindestens folgende Bestandteile bereits umfaßte: 1. Alt- und neutestamentliche Lesung, 2. Predigt, 3. Allgemeines Fürbittgebet, 4. Friedenskuß, 5. Opferung von Brot und Wein, 6. Eucharistisches Hochgebet des Bischofes, bestehend aus Lob-, Dank- und Bittgebeten mit konsekratorischer Kraft, 7. Zustimmung des Volkes mit Amen und 8. Kommunion.

In den Anfang des 3. Jahrhunderts versetzt uns die Schilderung der Messe eines neugeweihten Bischofes in der Schrift Hippolyts von Rom (schrieb zwischen 200 u. 235) über „die apostolische Überlieferung" *(ἀποστολικὴ παράδοσις)*, die heute meist fälschlich Ägyptische Kirchenordnung genannt wird, da sie zuerst in einem koptischen Texte bekannt wurde. Leider ist dieses für die Liturgiegeschichte so bedeutsame Werk des bekannten römischen Märtyrers und Gegenpapstes nur in Bruchstücken erhalten (vgl. Ed. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen: Schriften der Wissenschaftl. Gesellsch. in Straßburg 6. Straßburg 1910),

darunter der Abschnitt der Bischofsmesse in lateinischer Übersetzung (E. Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina. Leipzig 1900). Es verbreitet sich über Weihen, Katechumenat, Taufe, Agape, Eucharistie, Oblationen, Gottesdienst, Begräbnisse und Gebetszeiten. Wenn der Bischof von den Diakonen die Oblation der Messe empfangen hat, so heißt es dort, soll er die Hände darüber ausbreitend, mit dem ganzen Presbyterium danksagend sprechen: Dominus vobiscum. Sursum corda. Gratias agamus domino. Dann soll er fortfahren: „Wir sagen dir Dank, o Gott, durch deinen geliebten Sohn Jesus Christus, den du in den letzten Zeiten uns als Erlöser und Boten deines Willens gesandt hast, ... der das Brot nahm und dir danksagend sprach: Nehmet, esset. Dies ist mein Leib, der für euch wird gebrochen werden (confringetur). In ähnlicher Weise (nahm er) auch den Kelch und sprach: Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird. Wenn ihr dies tut, feiert mein Gedächtnis! Indem wir also eingedenk sind seines Leidens und seiner Auferstehung, bringen wir dir dieses Brot und diesen Kelch dar, zugleich dir dafür dankend, daß du uns würdig befunden hast, vor dir zu stehen und dir (priesterlichen) Dienst zu erweisen. Und wir bitten dich, daß du herabsendest deinen Hl. Geist auf die Opfergabe (oblatio) der h. Kirche; alle Gläubigen, die davon empfangen, mögest du zur Einheit führen und ihnen (die Gnade) schenken, daß sie erfüllt werden mit dem Hl. Geiste zur Befestigung des Glaubens in der Wahrheit, damit sie dich loben und preisen durch deinen Sohn Jesus Christus, durch den dir Ehre und Ruhm sei, dir, dem Vater, und dem Sohne mit dem Hl. Geiste, in deiner h. Kirche, sowohl jetzt als auch in alle Ewigkeit. Amen.“ Man beachte die Kommunion-Epiklese, d. h. Herabrufung (ἐπίκλησις) des Hl. Geistes auf die Opfergabe zur Mitteilung der Kommunionfrüchte, die Schlußdoxologie und das Amen des Volkes.

§ 42.

Die morgenländischen Meßliturgien.

Die große Freiheit, die anfangs den Liturgen hinsichtlich der formellen Ausgestaltung des eucharistischen Danksagungsgebetes sowie der Meßordnung überhaupt eingeräumt war, mußte bei der weiteren Ausbreitung des Christentums allmählich zu einer beträchtlichen Verschiedenheit der Meßliturgien führen. Der Orientale bevorzugte den phantasievollen, überschwenglichen Ausdruck, häufte die Lesungen und Gebete und brachte bei den früh einsetzenden, erbittert geführten Glaubenskämpfen gern Dogmatisches in die Gebetsformulare hinein.

Der Abendländer dagegen verhielt sich im allgemeinen mehr rezeptiv, er nahm die Anregungen, die ihm vom Morgenland, sei es von Ägypten, sei es von Syrien oder Griechenland, kamen, gern auf und verarbeitete sie in seiner Weise.

1. Den Grundbestandteil der morgenländischen Meßliturgien bildet das eucharistische Dankgebet, die Anaphora (*ἀναφορά*).

Ein Anaphorabruchstück, das auf Papyrusblättern des oberägyptischen Klosters Dêr-Balyzeh, die dem 7. oder 8. Jahrhundert angehören, im Jahre 1907 gefunden wurde, geht inhaltlich, wie es scheint, ins 4. oder sogar 3. Jahrhundert zurück. Es enthält zwei Epiklesen, eine Konsekrations-Epiklese zwischen Sanktus und Einsetzungsbericht, d. h. eine Herabrufung des Hl. Geistes zum Vollzuge der Konsekration („würdige dich, uns zu senden deinen Hl. Geist auf diese Kreaturen und mache das Brot zum Leibe unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi, den Kelch aber zum Blute des N. T."), sowie eine Kommunion-Epiklese nach der Wandlung („mach' uns teilhaftig deiner Gnade zur Kraft des Hl. Geistes . . .").

Eine Anaphora, die dem ägyptischen Bischof Serapion von Thmuis (um 355) zugeschrieben wird, ruft nach den Einsetzungsworten den Logos auf die Opfergaben herab und schließt dann die Kommunion-Epiklese sowie Bittgebete für die Lebenden und Verstorbenen an (veröffentlicht durch Wobbermin 1898 in „Texte und Untersuchungen" hrsgg. von Gebhardt und Harnack, N. F. II 3b).

Als sog. Klementinische Liturgie wird das liturgische Formular des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen bezeichnet, das wahrscheinlich nur einen „Idealentwurf" (Baumstark, Messe im Morgenland 28), verfertigt um 400 für die Kirche zu Antiochia, darstellt.

Ähnlich ist die Beschreibung der Meßfeier in der 5. mystagogischen Katechese des h. Cyrill von Jerusalem, im syrischen sog. Testamentum Domini (ed. Rahmani 1899) und in De ecclesiastica hierarchia (c. 3) des Pseudo-Areopagiten Dionysius.

2. Seit dem Kampfe gegen die Pneumatomachen am Ende des 4. Jahrhunderts nahmen alle morgenländischen Liturgien Konsekrations-Epiklesen nach den Einsetzungsworten, d. h. Epiklesen im engeren Sinne, an. An der Stelle, wo sie bisher den Hl. Geist nur erwähnten, um seine Gnade auf alle Teilnehmer am eucharistischen Mahle herabzurufen, setzten sie jetzt ausführliche Anrufungen ein, durch die noch mehr die göttliche, das Wunder der Wandlung bewirkende Kraft des Hl. Geistes hervorgehoben werden sollte.

So lautet z. B. in der Chrysostomus-Liturgie der späteren Zeit die Epiklese nach der Wandlung: „Sende herab deinen Hl. Geist auf diese vorliegenden Gaben! Mache dieses Brot zum kostbaren Leibe deines Christus, was aber in diesem Kelche ist, zum kostbaren Blute deines Christus, (beides) wandelnd (μεταβαλών) durch deinen Hl. Geist! Laß es den Empfängern gereichen zum Heile der Seele, zum Nachlaß der Sünden, zur Gemeinschaft des Hl. Geistes . . ."

Von den schismatischen Griechen wird seit dem 17. Jahrhundert die Epiklese meist für die alleinige Form der Konsekration gehalten. Die allgemeine Kirche legt indessen die Wandlungskraft nur den Worten Jesu im Abendmahlsberichte bei (vgl. Trid. s. XIII c. 1). Da die morgenländischen postkonsekratorischen Epiklesen erst später entstanden sind, kann ihnen in der Tat allein die Bedeutung zukommen, entweder nachträglich noch die Mitwirkung der göttlichen Kraft des Hl. Geistes zum bereits vollendeten Wandlungsakte für das Volk festzustellen (Hoppe, Die Epiklesis. Schaffhausen 1864) oder ausführlich mit den Worten eines Gebetes zu entwickeln, was der Moment der Wandlung in größter Kürze vollzogen hat (Kardinal Bessarion † 1472). Der Ausdruck „Mache dieses Brot usw." entspricht übrigens den älteren Wortfassungen in der sog. Klementinischen Liturgie und der syrischen Jakobusliturgie: „Sende herab . . . deinen Hl. Geist, damit er dieses Brot (dieses Geheimnis) erscheinen lasse als den Leib deines Christus . . . (und damit er mache), daß sein Genuß den Kommunizierenden zum Heile gereiche . . ." Demgemäß bringen die älteren postkonsekratorischen Epiklesen nur die Bitte zum Ausdruck, daß der Hl. Geist, was den natürlichen Augen auch nach der Wandlung noch verschlossen ist, durch das Licht des Glaubens zeigen und durch seine Kraft in den Kommunizierenden wirksam machen möge.

3. Mit dem 6. Jahrhundert begann alsdann zu Byzanz (Konstantinopel) eine weitere auffallende Änderung. Der Priesterraum und Altar wurden nämlich dort, anstatt durch Vorhänge (tetravela) wie früher, nunmehr durch eine Ikonostase, d. h. eine Bretterwand, die mit Heiligenbildern geschmückt ist, vom Laienschiff getrennt (erster Zeuge ist Paulus Silentiarius, um 563). Vor den Lesungen traten die Liturgen aus dem Altarraum heraus und trugen das Evangelienbuch in Prozession durch die Reihen der Gläubigen („Kleiner Eingang"); ebenso fand vor der Opferung ein Umzug mit den Opfergaben statt („Großer Eingang"), zu dem der Chor den „Cherubhymnus" (ὁ χερουβικὸς ὕμνος) sang, der angeblich von Kaiser Justin II (565—578) verfaßt wurde und „den

von speertragenden Engelscharen unsichtbar begleiteten König aller Dinge" begrüßt. Der Chor übernahm gleich dem des antiken Dramas Gesänge mit reflektierender Betrachtung, um die Stimmung und Teilnahme des Volkes zum Ausdruck zu bringen. Außerdem haben die meisten Liturgien einen Vorbereitungsteil erhalten, in dem das Anlegen der priesterlichen Gewänder, die Herrichtung der Opfergaben und die Vorbereitung der Gemeinde mit zahlreichen Gebeten bedacht sind.

4. Von den heute üblichen Meßliturgien der orientalischen Kirche sind am bedeutsamsten:

a) Die Jakobusliturgie. Sie ist vor allem griechisch erhalten (erstmals 1560 zu Paris gedruckt) und stellt die alte Anaphora der Kirche von Jerusalem dar. Die Orientalen führen sie auf den h. Jakobus den Jüngeren, den ersten Bischof von Jerusalem, zurück. In der vorliegenden Textgestalt entspricht sie noch wesentlich der Mitte des 4. Jahrhunderts, also den Katechesen Cyrills von Jerusalem. Ihre älteste Handschrift, eine Pergamentrolle des 7.–8. Jahrhunderts mit arabischen Rubriken, wird in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt. Die größte Verbreitung hat diese Liturgie in syrischer Übersetzung in der syrisch-monophysitischen Kirche der sog. Jakobiten gefunden. Von den Jakobiten ging sie auch auf die unierten Syrer von Antiochia und Aleppo sowie auf die Maroniten über.

b) Die Liturgie des h. Basilius, des großen Bischofs von Cäsarea in Kappadozien. Sie stellt sich als das Werk eines Meisters der griechischen Rede dar. Heute ist sie im ganzen Gebiete der griechischen und slavisch-byzantinischen Kirchensprache an den meisten Fastensonntagen und gewissen Vigilien gebräuchlich.

c) Die Liturgie des h. Johannes Chrysostomus. Ihre endgültige Fassung kann allerdings erst lange Zeit nach dem Tode des h. Chrysostomus († 407) entstanden sein. Als die eigentliche Liturgie der Kaiserstadt Byzanz = Konstantinopel hat sie sich in griechischer Sprache bis zu den Basilianerklöstern Süditaliens und Siziliens auf der einen Seite, auf der andern in slavisch-byzantinischer Übersetzung bis zu den entferntesten Gegenden des russischen Reiches ausgebreitet und wird an den meisten Tagen des Jahres gebraucht.

d) Die Markusliturgie. Sie enthält den Gebrauch von Alexandria, der Hauptstadt der ägyptischen Kirche, und gilt in der mittelalterlichen Tradition (mindestens seit dem 7. Jahrhundert) als das Werk des h. Evangelisten Markus. In ihren älteren Formen hat sie besonders deutlich die Epiklese vor den Worten des Abendmahlberichtes. Sie ist bei den monophysitischen Kopten Ägyptens die herrschende Meßliturgie geworden.

§ 43.
Die abendländischen Meßliturgien.

Die Meßfeier des Abendlandes stimmte im 4. Jahrhundert noch in den wichtigsten Teilen mit der des Morgenlandes überein. Mit dem Beginn des 5. Jahrhunderts trat jedoch je nach den näheren oder entfernteren Beziehungen zum Morgenland, sowie gleichzeitig mit der weiteren Ausbildung des Kirchenjahres und dem Aufhören der Katechumenatspraxis eine größere Verschiedenheit ein:

1. Die römische Messe. In Rom wurde es nach Ende der Verfolgungen üblich, daß der Papst sich in feierlichem Zuge zu bestimmten Kirchen begab, um dort, umgeben von vielem Volke und zahlreichem Klerus, die Messe zu zelebrieren. Dabei dienten jene Stationsfeiern, die an den h. Orten Jerusalems und Bethlehems üblich waren, als Vorbild; benannte man doch sogar einige römische Stationskirchen nach denselben (S. Maria Maior ad praesepe, Ad S. Crucem in Jerusalem). Diese Feierlichkeiten gestalteten sich allmählich zu neuen einleitenden Bestandteilen der Messe und veranlaßten Kürzungen an anderer Stelle. Auch verlegte man, wie ein Brief des Papstes Innozenz I an Dezentius, Bischof von Eugubium (Gubbio), vom Jahre 416 bezeugt (Migne, P. l. 20, 551 ff.), schon in früher Zeit die Verlesung der Namen der Wohltäter, das heutige Memento pro vivis und pro defunctis, das ursprünglich beim allgemeinen Fürbittgebet vor der Opferung stattfand, in die Konsekrationsgebete, die Erteilung des Friedenskusses aber, die das Fürbittgebet abschloß, vor die Kommunion. Die Danksagungsgebete, auch prex oder preces genannt, wurden vermutlich durch Papst Gelasius († 496) zu einer unveränderlichen Regel, zu einem festen Kanon (canon bzw. canon actionis i. e. gratiarum actionis) geordnet. Das allgemeine Fürbittgebet verblieb in seiner vollständigen Form, die heute der Karfreitag noch bewahrt hat, schließlich nur noch an den Ferialtagen, seit Gregor d. Gr. auch dann nicht mehr. Statt dessen erhielten neu entstehende besondere Kirchengebete für die einzelnen Tage, die Kollekte, Sekret und Postkommunion, immer größere Bedeutung.

Näheres bei Erklärung der heutigen Meßfeier.

2. Die gallikanische oder gallische Messe. Sie entstand auf dem Boden Galliens und wurde sowohl durch orientalische Liturgien, mit denen griechische und syrische Kolonisten bekannt machten, als auch durch das Vorbild und die Autorität Roms mehrfach beeinflußt. Gemäß den Meßbüchern des 7.–8. Jahrhunderts hatte sie

eine große Ähnlichkeit mit der griechischen Liturgie. In feierlicher Prozession wurde das Evangelienbuch zum Ambo gebracht; ebenso erfolgte nach dem allgemeinen Fürbittgebete eine feierliche Übertragung der Opfergaben zum Altare. Nach dem Sanktus leitete ein stets wechselndes Stück (Post Sanctus) zum Einsetzungsbericht über, dem wiederum ein wechselndes Stück (Post mysterium oder post secreta) folgte. Besonders zahlreich waren gewisse Segensgebete (Inklinationsgebete) nach Schluß des Kanons.

Bei der liturgischen Reform unter den Karolingern wurde die gallikanische Messe gänzlich durch die römische verdrängt.

3. Die keltisch-irische, spanische und mailändische (oberitalische) Messe. Auch auf den britischen Inseln, in Spanien und Oberitalien zeigte die Meßliturgie noch lange Ähnlichkeiten mit der orientalischen. Nachdem jedoch römische Benediktiner-Missionäre um 600 die Angelsachsen bekehrt und bei diesen die römische Meßfeier eingeführt hatten, schwand ebenfalls bei der nach Irland geflüchteten älteren keltischen Bevölkerung immer mehr der Sondergebrauch in der Liturgie. Mit römischem Ritus vermengte Reste hat das Stowe-Missale, eine 1881 zu Oxford (durch Warren) erstmals veröffentlichte Handschrift des 7. Jahrhunderts, aufbewahrt. Auch die spanische und die mailändische Messe nahmen mit der Zeit eine stark romanisierte Form an (vgl. Férotin in Cabrol, Monumenta ecclesiae liturgica VI [1912] und Lejay in Cabrol, Dictionnaire d'archéologie I 1379 ff.). Die altspanische Liturgie, durch den h. Isidor von Sevilla († 636) revidiert, seit der Herrschaft der Araber in Spanien mozarabischer Ritus genannt, besteht seit Ende des Mittelalters nur noch in einer Kapelle der Kathedrale zu Toledo. Die mailändische, der sog. Ambrosianische Ritus, hat sich im Dom und einigen anderen Kirchen des Erzbistums Mailand erhalten.

§ 44.

Entwicklung des römischen Meßbuches.

Als im Abendlande ein größerer Wechsel der Meßgebete je nach den Festen und Zeiten des Kirchenjahres eintrat, wurde es notwendig, für den Gebrauch des zelebrierenden Priesters die neuaufkommenden Liturgiestücke in umfangreichere Bände zu schreiben, die man Sakramentarien (sacramentaria, libri sacramentorum = Bücher der h. Geheimnisse) nannte. Diese Bücher enthalten noch nichts von dem, was der Chor oder der mitfungierende Klerus zu singen bzw. zu sprechen hat, sondern allein die für den Zelebranten

bestimmten Texte, also im wesentlichen nur Kollekte, Sekret und Postkommunion, Präfation und Kanon der Messe.

Drei dieser Sakramentarien gehören zu den wichtigsten Quellenbüchern der römischen Meßliturgie:

1. Das Leonianum (sacramentarium Leonianum, zuletzt ediert durch Feltoe zu Cambridge 1896) ist nur in einer einzigen Handschrift des 7. Jahrhunderts in der Kapitelsbibliothek zu Verona erhalten. Es beginnt infolge Blattverlustes mit dem 14. April, reicht bis Mitte Dezember und bietet für die meisten Tage mehrere Messen mit eigenen Präfationen. Der erste Herausgeber (Bianchini 1735) hielt es für ein Werk Leos I und gab ihm den heute noch üblichen Namen. Gegenwärtig beurteilt man es aber meist als die Sammlung eines Privatmannes, die nicht für offiziellen Gebrauch bestimmt war und vermutlich um 538 oder später entstanden ist. Auf 538 weist hin, daß in einer Messe Gott Dank gesagt wird, der „uns beschieden hat, von grimmigen Feinden befreit, das österliche Sakrament mit ruhigem Herzen zu genießen". Nun ist gerade vor Ostern 538 der Rom belagernde Gotenkönig Witiges mit seinen Truppen plötzlich abgezogen.

Neuestens glaubt H. Lietzmann (Petrus und Paulus in Rom 23 f.) in einer Messe in natale episcopi, d. h. zum Jahrestage der Bischofsweihe, noch einen genaueren Anhaltspunkt zur Altersbestimmung nachweisen zu können, da in derselben erwähnt werde, daß der Gedenktag des bischöflichen Amtsantrittes nahe mit dem Gründonnerstage zusammentreffe, was 538 bei Papst Vigilius insofern der Fall war, als sein Jahrestag der Weihe auf den Montag der Karwoche fiel. Lietzmann will nämlich natale oder (dies) natalis ipsius sacramenti, cui sacerdotale ministerium deputatum est übersetzen: „der Stiftungstag eben des Sakramentes, dem das priesterliche Amt gewidmet ist", d. h. der Stiftungstag des Abendmahles! Indessen liegt kein Grund vor, von der schon durch die Überschrift solcher Messen angezeigten Übersetzung: „Gedächtnistag eben des Sakramentes, dem das priesterliche Amt übertragen (= anvertraut) ist", d. h. Jahrestag der Priester- bzw. Bischofsweihe, abzugehen. Es bezeichnet diese Redewendung, die in der ersten derartigen Messe des Leonianums durch den Ausdruck me, quem ad sacerdotale ministerium promovisti eine Parallele findet, demnach nur, daß der Jahrestag der Weihe in die Fastenzeit im allgemeinen fiel.

2. Das Gelasianum (sacramentarium Gelasianum, liber sacramentorum Romanae ecclesiae per anni circulum) wird bereits seit der Karolingerzeit auf Papst Gelasius († 496) zurückgeführt. Es ist in zwei Rezensionen erhalten. Die ältere wurde schon früh in Gallien eingeführt und erfuhr dort unter gallikanischem Einfluß manche Erweiterung. Sie enthält in drei Büchern Meßgebete für die Feste von Weihnachten bis Pfingsten, die Heiligen-

feste und den Advent, für die Sonntage und besondere Anlässe, im letzten Buche den Canon actionis (übereinstimmend mit dem heutigen Kanon). Ediert wurde sie nach einer vatikanischen Handschrift ungefähr vom Jahre 750 zuletzt durch Wilson in Oxford (1894).

Die jüngere oder fränkische Rezension des Gelasianums (von A. Ebner gregorianisiertes Gelasianum genannt) ist vermutlich um 750—760 im Frankenreich entstanden, als dort unter Pippin eine größere Annäherung an die inzwischen durch Gregor I verbesserte Liturgie der Stadt Rom erstrebt wurde (vgl. K. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung, Einleitung S. XXIX ff.), und enthält gelasianische Meßgebete mit gregorianischen vermischt.

3. Das Gregorianum (sacramentarium Gregorianum, liber sacramentorum de circulo anni a sancto Gregorio papa Romano editus) wurde von Karl d. Gr. zum Meßbuche des Karolingerreiches erhoben. Aus einem zwischen 784 und 791 geschriebenen Briefe des Papstes Hadrian I an den Frankenherrscher geht hervor, daß er diesem auf seine Bitten „ein von seinem heiligen Vorgänger, dem gottbegeisterten Papste Gregor geordnetes, unvermischtes Sakramentar" zugesandt habe. Das römische Exemplar wurde in der Aachener Hofbibliothek ausgelegt, um abgeschrieben und so im Lande verbreitet zu werden. So taucht denn von dieser Zeit an im Frankenreiche eine ganz bestimmte Gruppe von Sakramentarabschriften auf, die alle mehr oder weniger auf das Exemplar der Aachener Hofbibliothek zurückgehen.

Das von Papst Hadrian I übersandte Gregorianum, von Duchesne (Origines du culte chrétien 117) einfach Hadrianum (sacramentaire d'Hadrien), von Ebner hadrianisches Gregorianum genannt, muß das zur Zeit des ausgehenden 8. Jahrhunderts beim päpstlichen Gottesdienst gebräuchliche, aus der Reform Gregors d. Gr. herstammende Meßbuch gewesen sein. Es enthält nach einer kurzen Anweisung zur Meßfeier die tägliche Präfation und den Kanon, dann Bischofs-, Priester- und Diakonweihe, ferner die nach dem Laufe des Jahres geordneten Messen von der Vigilie vor Weihnachten (Weihnachten galt damals als Jahresanfang) alle Monate hindurch bis zum 4. Adventssonntage, endlich Orationen für besondere Fälle (ediert zuletzt durch Wilson, London 1915; eine neue Edition nach einer Cambraier Handschrift durch H. Lietzmann soll 1920 in Münster erscheinen).

Weil aber das neue Buch den Bedürfnissen der fränkischen Kirche nicht genügte, wurde zu demselben am Kaiserhofe, wie es scheint, durch Alkuin ein Anhang mit beliebten Orationen, gelasianischen Sonntags- und Votivmessen, gallikanischen Präfationen und Benediktionen (Inklinationsgebeten) verfaßt, dessen Annahme man in das Belieben der einzelnen

Kirchen stellte. Daher zeigen die Sakramentarienhandschriften der folgenden Jahrhunderte meist wieder eine sehr verschiedenartige Vermischung von gregorianischen und anderen Bestandteilen.

Eine vielleicht um 700 geschriebene Handschrift zu Monte Cassino (A. Wilmart, Un missel Grégorien ancien: Revue Bened. XXVI [1909] 281 sv.) und das von A. Dold edierte Mainzer Palimpsest (s. oben S. 8) scheinen beide kein reines Gregorianum zu enthalten.

Außer den Sakramentarien waren zur Meßfeier noch weitere Bücher notwendig, nämlich für den Chor Antiphonarien (auch Gradualien genannt), für Diakon und Subdiakon Lektionarien, bzw. Evangeliarien und Epistolarien. Ein „gregorianisches Antiphonar", das seit der Karolingerzeit in Gebrauch war, entspricht dem gregorianischen Sakramentarium (vgl. Leclercq in Cabrol, Dictionnaire d'arch. I 2, p. 2443 sv.). Die Lektionarien, deren Anordnung insbesondere St. Beissel (Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches. Freiburg 1907) untersucht hat, zeichnen sich oft durch wertvolle Einbände und kunstreiche Abbildungen aus. Ein Lektionenverzeichnis, Comes genannt, pflegte die Lesungen für jede Messe genau zu bestimmen.

In Rom entstanden sodann ausführliche Beschreibungen des päpstlichen Gottesdienstes, die man Ordines Romani nennt. Mabillon hat 15 solcher Ordines veröffentlicht, deren erster in die Zeit kurz vor der Kaiserkrönung Karls d. Gr., teilweise sogar in die Zeit Gregors I zurückreicht (vgl. Kösters, Studien zu Mabillons römischen Ordines. Münster 1905). Davon sind jene Bücher wohl zu unterscheiden, die den Ordo missae enthielten und deren sich namentlich die Bischöfe beim Pontifikalamte bedienten. Die Bücher der letzten Art nahmen im 10. und 11. Jahrhundert viele Privatgebete auf, die der Zelebrant benutzen konnte, während der Chor mit dem Gesang des Gloria, Kredo u. dgl. beschäftigt war (vgl. Jos. Braun über die sog. Missa Illyrica: Stimmen aus Maria-Laach LXIX [1905] 143 ff.).

Vom 10. Jahrhundert an begann man immer häufiger auch die Gesangstexte des Chores, sowie Epistel und Evangelium in die Bücher des Zelebranten aufzunehmen. Dadurch wurde das Sakramentar zum Vollmissale (missale plenum). Während die Sakramentarien immer seltener wurden, entstand jetzt ähnlich wie das Kurialbrevier auch ein Missale secundum consuetudinem Romanae curiae mit allen zur Messe erforderlichen Texten. Dieses wurde nunmehr für die Missalien aller Diözesen des Abendlandes vorbildlich.

Als im Jahre 1570 Papst Pius V auf Veranlassung des Konzils von Trient eine offizielle Ausgabe des Missale Romanum

veröffentlichte (vgl. oben S. 15), enthielt dieselbe im wesentlichen eine auf der Grundlage des gregorianischen Sakramentars beruhende Weiterentwicklung des Kurialmissales. Der Kanon wurde aus praktischen Rücksichten in die Mitte des Bandes (nach der Karsamstagsmesse) eingefügt. Kalendarium, Generalrubriken u. ä. wurden an die Spitze gestellt; dann ließ man erst das Proprium de tempore, beginnend mit dem 1. Adventssonntage, folgen, hierauf das Proprium und Commune sanctorum, endlich Votivmessen und Orationen für besondere Anlässe. Diese Anordnung ist bis heute beibehalten worden. Sogar die Bezeichnung der römischen Statio in der Überschrift vieler Messen ist aus dem Gregorianum in das heutige Meßbuch übergegangen; nur im Proprium sanctorum sind größere Veränderungen eingetreten, indem dort manche neue Messe Aufnahme fand. Auch einige Präfationen sind noch in der jüngsten Zeit hinzugekommen. Durch diese sowie durch die Liturgiereform Pius' X wurde eine Neuausgabe notwendig, die soeben zu erscheinen beginnt.

3. Kapitel.

Erklärung des feierlichen Hochamtes.

Literatur: N. Gihr, Das h. Meßopfer[16]. Freiburg 1917; B. Sauter, Das h. Meßopfer[3]. Freiburg 1909; G. Semeria, La messa nella sua storia e nei suoi simboli[2]. Rom 1906; E. Vandeur, La sainte messe, notes sur sa liturgie[5]. Maredsous 1912; Cl. Blume, Brevier und Messe[2]. Regensburg 1919; B. Rasche, Kirchliches Stundengebet und Meßopfer[2]. Paderborn 1918; P. Hüls, Liturgik des h. Meßopfers. Münster 1915.

§ 45.

Die Vormesse oder Messe der Katechumenen.

Die Erklärung der einzelnen Meßteile folgt am besten dem Verlaufe des feierlichen Hochamtes, da in diesem sich die vollständigsten Formen erhalten haben.

Man pflegt die ganze Meßfeier in eine Vormesse oder Messe der Katechumenen (missa catechumenorum), die nur vorbereitende Gebete und Belehrungen umfaßt, und eine Messe der Gläubigen (missa fidelium) einzuteilen, deren Akte sich unmittelbar auf die h. Eucharistie, Opfer und Opfermahl beziehen. Die Vormesse umschließt wiederum Überreste der römischen Stationsfeier, des synagogalen Gottesdienstes und spätere Zutaten zur Vorbereitung des Liturgen und der Gemeinde.

1. Für die private Vorbereitung des Priesters auf die Zelebration werden die im Missale unter Praeparatio ad missam aufgeführten Akzeßgebete besonders empfohlen.

Die Akzeßgebete beginnen mit der aus Worten des erblindeten Tobias (Tob. 3, 3) entnommenen Antiphon Ne reminiscaris, Domine, delicta nostra etc., wodurch sie als sehnsüchtiges Verlangen nach Entsündigung und Heiligung gekennzeichnet werden. Die Siebenzahl der Orationen soll auf die durch den Hl. Geist zu vermittelnde Gnadenfülle hinweisen.

In der Sakristei folgt unter vorgeschriebenen Gebeten eine symbolische Handwaschung (Sinnbild und Mahnung an Herzensreinheit) und die Anlegung der Meßgewänder (Sinnbild der übrigen priesterlichen Tugenden). Die Anlegegebete sollen vom Abte Ambrosius Autpertus aus Corvey († 829) stammen.

2. Zur festgesetzten Zeit zieht der Klerus in kirchlich vorgeschriebener Ordnung (Thuriferar, Zeroferare, Subdiakon, Diakon, Zelebrant) unter angemessenem Orgelspiel aus der Sakristei zum Altare. Sobald der Zelebrant vor den Altarstufen angelangt ist („accedente sacerdote ad altare", Grad. Rom. vgl. Decr. auth. n. 2424), stimmt der Sängerchor den **Introitus** an. Es ist dies ein Erguß der Freude und des Jubels, oder des Schmerzes und der Trauer, je nach der Beschaffenheit des Festes, der Festzeit oder des Anliegens der Gemeinde. Er soll der versammelten Gemeinde den besonderen Charakter der gegenwärtigen Opferfeier kundgeben. Sein Anfangswort dient zur Bezeichnung des ganzen Meßformulars, oft auch des betreffenden Sonntags, für welchen dieses Formular bestimmt ist. Seine Bestandteile sind eine Antiphon, ein Psalmvers, die Doxologie und die zu wiederholende Antiphon. Wenn Antiphon und Vers dem gleichen Psalme entnommen sind, heißt der Introitus regularis, sonst irregularis. Der Introitusgesang scheint nach dem Vorbild orientalischer (oder gallikanischer) Liturgien in Rom unter Cölestin I († 432) eingeführt worden zu sein, um den Zug des Klerus von der Sakristei zum Altare mit Gesang zu begleiten. Seine Melodie ist dementsprechend reicher als einfaches Psallieren, jedoch nicht so reich als die Sologesänge des Graduales.

Ursprünglich wurde ein ganzer Psalm gesungen; später brach man den Gesang ab, sobald der Klerus den Altar erreicht hatte. Heute wird außer der Antiphon nur ein einziger Vers vorgetragen, und zwar erst bei der Ankunft des Zelebranten am Altare. In der Osterzeit (auch an einigen Festen des Herrn und der Heiligen) werden der Antiphon zwei Alleluja angefügt. Die Doxologie unterbleibt in der Passionszeit und bei den Seelenmessen. Die Vigilien vor Ostern und Pfingsten haben keinen Introitus,

weil der Messe dieser Tage in alter Weise der Gesang der Allerheiligenlitanei vorausgeht; bei der Pfingstvigilie ist für Privatmessen später ein neuer Introitus beigefügt worden.

3. Nunmehr wendet sich die Gemeinde im Gefühl ihrer Unwürdigkeit und Schwäche im **Kyrie** an Gott, daß er in seiner ganzen Barmherzigkeit ihr die Gnade einer würdigen, fruchtreichen Teilnahme verleihe. Das Kyrie ist ein Ruf der Gemeinde an den dreieinigen Gott um Barmherzigkeit. Ursprünglich war es Volksruf bei allgemeinen Fürbittgebeten, bei Litaneien, die der Diakon vortrug, bei Supplicationes, wie sie noch heute im Mailänder Ritus Gebrauch sind, und bei den Prozessionen des Klerus zur Kirche der Statio. Gregor I hat das Christe eleison beigefügt. Im 9. Jahrhundert wurde die Zahl der Rufe auf neun beschränkt; im 10. und 11. Jahrhundert schob man viele Tropen ein (vgl. oben S. 106).

4. Inzwischen hat der Zelebrant im **Staffel-** oder **Stufengebet** seine Privatvorbereitung unter Teilnahme seiner Gehilfen zum Abschluß gebracht. Das Stufengebet wird eingeleitet durch die Bekreuzung und besteht aus der Antiphon Introibo, aus Psalm 42, Schuldbekenntnis und Orationen. Noch das Missale Pauls III (1550) gestattete, den Psalm Judica „laut oder still für sich bereits auf dem Wege zum Altare zu sprechen". Heute ist er in das pflichtmäßige Gebet der Kirche aufgenommen und dient dem Zelebranten und seinen Gehilfen zum Ausdruck der Freude darüber, daß sie zum hehren Opferakt den Altar betreten und dort ihre seelischen Kräfte erneuern dürfen. Was aber ihre Freude dämpft und sie an den Stufen des Altares zurückhält, ist der Druck der zahllosen Schwächen und Alltagsfehler; daher schließen sie in tiefgebeugter Stellung das Konfiteor und die Bitte um Sündenvergebung an. Der Psalm Judica unterbleibt in der Passionszeit (am Passionssonntage dient sein Anfang als Introitus) und bei den Requiemsmessen, da zu diesen Messen V. 5 wenig paßt. Die das Stufengebet abschließenden beiden Orationen (die erstere findet sich bereits im Gelasianum) werden eingeleitet durch Versikeln, in denen die Bitte um Hinwegnahme des Sündendrucks in halbgebeugter Stellung, weil mit größerer Zuversicht, wiederholt wird. Nachdem der Zelebrant die Altarstufen hinangestiegen ist, gibt er, eingedenk, daß über den Reliquien h. Märtyrer das Opfer dargebracht werden soll, im Oramus seinem Wunsche, daß auch die betr. Heiligen für ihn besonders um Herzensreinheit bitten mögen, inständigen Ausdruck, indem er dabei geneigt die zum Gebete gefaltenen Hände auf den Altar, d. i. auf

das Sepulcrum, legt und zu den Worten quorum reliquiae hic sunt den Altar, d. i. das Sinnbild Christi und die unter ihm ruhenden Reliquien, verehrungsvoll küßt.

5. Sofort beginnt der Zelebrant die Weihe des Altares durch **Inzensation** für diese Opferfeier gleichsam zu erneuern. (Die im Ritus celebrandi IV, 4 vorgeschriebene Weise der Altarinzensation wird verständlich, wenn man gewisse Teile des Ritus als der Hinterseite der mensa geltend ansieht und sich vorstellt, daß der Bischof früher hinter dem Altare stehend zelebrierte.) Den Schluß bildet die Inzensation des Zelebranten als des sichtbaren Stellvertreters des unsichtbaren höchsten Liturgen. Hieran schließt der zelebrierende Priester die aus der Stillmesse herübergenommene private Rezitation des Introitus und des Kyrie.

6. Erst jetzt greift der Zelebrant in die gesangliche Ausführung der Feier ein, indem er das **Gloria** anstimmt, falls die Tagesmesse einen freudigen Charakter trägt. Diese sog. Große Doxologie (vgl. oben S. 97) bezeichnet einen durch den jedesmaligen Festgedanken des Introitus hervorgerufenen und beeinflußten jubelnden Lobpreis des dreieinigen Gottes. Im 5. Jahrhundert wurde sie zu Rom am Weihnachtsfeste, später auch an Ostern gesungen, jedoch nur in der Papstmesse. Seit dem 11. Jahrhundert wurde das Gloria auch den einfachen Priestern am Osterfeste, zuletzt an allen Freudenfesten zu singen erlaubt. Wie das Kyrie, so erhielt auch das Gloria im Mittelalter viele Tropen als Zwischengesänge, namentlich an Marienfesten. Gegen diese willkürlichen Einschaltungen wendet sich die noch heute im Ordo missae des Missales enthaltene Rubrik: Sic dicitur Gloria etc. etiam in missis beatae Mariae, quando dicendum est.

7. Die nun folgende **Oration**, auch Kollekte genannt (vgl. oben S. 101 f.), gibt der besonderen Fest-, Tages- oder Votivbitte Ausdruck. Sie wird eingeleitet durch Altarkuß, Begrüßung des Volkes und Aufforderung zur Teilnahme. Der Zelebrant spricht sie namens der ganzen Gemeinde (daher die Pluralform), unter Ausbreitung der Hände (vgl. oben S. 29). Das Volk bekundet mit Amen seine Zustimmung. An sich hat jede Messe nur eine Kollekte; jedoch müssen oder dürfen oft noch andere Orationen beigefügt werden, und zwar unter einer gemeinsamen Schlußformel. Diese commemorationes heißen, wenn sie durch die Rubriken oder Generaldekrete für die ganze Kirche dauernd vorgeschrieben sind, praescriptae, wenn sie vom Papst, Bischof oder Ordensoberen aus besonderer Veranlassung zeitweilig angeordnet wurden, imperatae,

wenn sie vom Zelebranten aus Privatandacht hinzugenommen werden, votivae. Das Nähere über Zahl und Ordnung derselben enthalten die Rubricae generales VII und IX.

Wahrscheinlich bildete die Oration ursprünglich den Abschluß der Prozession zur Stationskirche. Ihr Vorbild war die beim allgemeinen Fürbittgebete übliche Gebetsformel. Dann gab ehemals der Zelebrant, wie heute noch am Karfreitag, eine mit Oremus pro . . . eingeleitete Gebetsintention an; hierauf forderte der Diakon mit Flectamus genua zum stillen Bittgebete auf. Nach einiger Zeit verkündete der Subdiakon Levate, worauf der Zelebrant als Stellvertreter der Gemeinde mit der liturgischen Oration schloß.

8. Die durch den Fest-, Tages- oder Votivgedanken angeregte Gemütsbewegung zu Gott hin hat in der Kollekte ihren naturgemäßen vorläufigen Abschluß gefunden. Nunmehr folgen **Schriftlesungen** mit einer entsprechenden Belehrung, Überreste des synagogalen Gottesdienstes, um die Gläubigen auch durch Verkündigung des Gotteswortes auf die fruchtbare Teilnahme an Opfer und Opfermahl vorzubereiten. Ursprünglich las man zuerst aus den Propheten, dann aus den Apostelbriefen, zuletzt aus den Evangelien vor. Zuweilen verwendete man sogar apokryphe Schriften, häufig auch Briefe anderer Gemeinden und Akten der Märtyrer. Heute sind es für gewöhnlich zwei Lesungen: die erste aus dem A. T., der Apostelgeschichte, den Apostelbriefen oder der Geheimen Offenbarung, die zweite aus einem der vier Evangelien. In jenen redet Christus zu uns durch seine Propheten und Apostel (also durch Menschenmund), in diesen in eigener Person (bald lehrend, bald handelnd). Darum wird der Evangelienabschnitt nach der Epistel, durch einen höheren Würdenträger, an einem bevorzugten Platze, in feierlichem Tone und unter viel reicherem Zeremoniell verkündigt. – Beide Lesungen sind ausgewählt mit Bezug auf das Kirchenjahr oder die Tagesfeier oder die Votivintention und ergänzen sich gegenseitig zu einem einheitlichen Gedanken. Bald enthält die Epistel die Ankündigung (prophetisch oder typisch) und das Evangelium die Erfüllung (Geschichte) des betr. Geheimnisses, bald umgekehrt; oder die eine Lesung hebt die Anwendung hervor, welche in der andern enthalten ist. Mehrere Ferialepisteln der Quadragesima erzählen alttestamentliche Begebenheiten oder Wunder, die denen der Evangelienperikope analog sind. Die Lesungen des Commune sanctorum führen den betr. Stand von Heiligen vor, während die des Proprium sanctorum bestimmte Tugenden oder Lebensereignisse des betreffenden Heiligen schildern.

das Sepulcrum, legt und zu den Worten quorum reliquiae hic sunt den Altar, d. i. das Sinnbild Christi und die unter ihm ruhenden Reliquien, verehrungsvoll küßt.

5. Sofort beginnt der Zelebrant die Weihe des Altares durch **Inzensation** für diese Opferfeier gleichsam zu erneuern. (Die im Ritus celebrandi IV, 4 vorgeschriebene Weise der Altarinzensation wird verständlich, wenn man gewisse Teile des Ritus als der Hinterseite der mensa geltend ansieht und sich vorstellt, daß der Bischof früher hinter dem Altare stehend zelebrierte.) Den Schluß bildet die Inzensation des Zelebranten als des sichtbaren Stellvertreters des unsichtbaren höchsten Liturgen. Hieran schließt der zelebrierende Priester die aus der Stillmesse herübergenommene private Rezitation des Introitus und des Kyrie.

6. Erst jetzt greift der Zelebrant in die gesangliche Ausführung der Feier ein, indem er das **Gloria** anstimmt, falls die Tagesmesse einen freudigen Charakter trägt. Diese sog. Große Doxologie (vgl. oben S. 97) bezeichnet einen durch den jedesmaligen Festgedanken des Introitus hervorgerufenen und beeinflußten jubelnden Lobpreis des dreieinigen Gottes. Im 5. Jahrhundert wurde sie zu Rom am Weihnachtsfeste, später auch an Ostern gesungen, jedoch nur in der Papstmesse. Seit dem 11. Jahrhundert wurde das Gloria auch den einfachen Priestern am Osterfeste, zuletzt an allen Freudenfesten zu singen erlaubt. Wie das Kyrie, so erhielt auch das Gloria im Mittelalter viele Tropen als Zwischengesänge, namentlich an Marienfesten. Gegen diese willkürlichen Einschaltungen wendet sich die noch heute im Ordo missae des Missales enthaltene Rubrik: Sic dicitur Gloria etc. etiam in missis beatae Mariae, quando dicendum est.

7. Die nun folgende **Oration,** auch Kollekte genannt (vgl. oben S. 101 f.), gibt der besonderen Fest-, Tages- oder Votivbitte Ausdruck. Sie wird eingeleitet durch Altarkuß, Begrüßung des Volkes und Aufforderung zur Teilnahme. Der Zelebrant spricht sie namens der ganzen Gemeinde (daher die Pluralform), unter Ausbreitung der Hände (vgl. oben S. 29). Das Volk bekundet mit Amen seine Zustimmung. An sich hat jede Messe nur eine Kollekte; jedoch müssen oder dürfen oft noch andere Orationen beigefügt werden, und zwar unter einer gemeinsamen Schlußformel. Diese commemorationes heißen, wenn sie durch die Rubriken oder Generaldekrete für die ganze Kirche dauernd vorgeschrieben sind, praescriptae, wenn sie vom Papst, Bischof oder Ordensoberen aus besonderer Veranlassung zeitweilig angeordnet wurden, imperatae,

wenn sie vom Zelebranten aus Privatandacht hinzugenommen werden, votivae. Das Nähere über Zahl und Ordnung derselben enthalten die Rubricae generales VII und IX.

Wahrscheinlich bildete die Oration ursprünglich den Abschluß der Prozession zur Stationskirche. Ihr Vorbild war die beim allgemeinen Fürbittgebete übliche Gebetsformel. Dann gab ehemals der Zelebrant, wie heute noch am Karfreitag, eine mit Oremus pro . . . eingeleitete Gebetsintention an; hierauf forderte der Diakon mit Flectamus genua zum stillen Bittgebete auf. Nach einiger Zeit verkündete der Subdiakon Levate, worauf der Zelebrant als Stellvertreter der Gemeinde mit der liturgischen Oration schloß.

8. Die durch den Fest-, Tages- oder Votivgedanken angeregte Gemütsbewegung zu Gott hin hat in der Kollekte ihren naturgemäßen vorläufigen Abschluß gefunden. Nunmehr folgen **Schriftlesungen** mit einer entsprechenden Belehrung, Überreste des synagogalen Gottesdienstes, um die Gläubigen auch durch Verkündigung des Gotteswortes auf die fruchtbare Teilnahme an Opfer und Opfermahl vorzubereiten. Ursprünglich las man zuerst aus den Propheten, dann aus den Apostelbriefen, zuletzt aus den Evangelien vor. Zuweilen verwendete man sogar apokryphe Schriften, häufig auch Briefe anderer Gemeinden und Akten der Märtyrer. Heute sind es für gewöhnlich zwei Lesungen: die erste aus dem A. T., der Apostelgeschichte, den Apostelbriefen oder der Geheimen Offenbarung, die zweite aus einem der vier Evangelien. In jenen redet Christus zu uns durch seine Propheten und Apostel (also durch Menschenmund), in diesen in eigener Person (bald lehrend, bald handelnd). Darum wird der Evangelienabschnitt nach der Epistel, durch einen höheren Würdenträger, an einem bevorzugten Platze, in feierlichem Tone und unter viel reicherem Zeremoniell verkündigt. — Beide Lesungen sind ausgewählt mit Bezug auf das Kirchenjahr oder die Tagesfeier oder die Votivintention und ergänzen sich gegenseitig zu einem einheitlichen Gedanken. Bald enthält die Epistel die Ankündigung (prophetisch oder typisch) und das Evangelium die Erfüllung (Geschichte) des betr. Geheimnisses, bald umgekehrt; oder die eine Lesung hebt die Anwendung hervor, welche in der andern enthalten ist. Mehrere Ferialepisteln der Quadragesima erzählen alttestamentliche Begebenheiten oder Wunder, die denen der Evangelienperikope analog sind. Die Lesungen des Commune sanctorum führen den betr. Stand von Heiligen vor, während die des Proprium sanctorum bestimmte Tugenden oder Lebensereignisse des betreffenden Heiligen schildern.

Beide Lesungen werden nach synagogalem Vorbild durch Zwischengesang miteinander verbunden, in der Predigt fortgesetzt und in vielen Fällen mit dem Glaubensbekenntnis abgeschlossen.

9. Die erste Lesung heißt **Epistel**, weil sie meistens (an den gewöhnlichen Sonntagen immer) einem der neutestamentlichen Briefe entnommen ist. Auch die liturgische Ankündigung lautet in diesem Falle Lectio epistolae beati N., sonst Lectio actuum apostolorum oder libri sapientiae u. dgl. Sie wird vom Subdiakon (in der Sangmesse vom Lektor) an der Epistelseite gesungen und inzwischen vom Zelebranten privatim gelesen. Der Schlußritus (Rit. cel. VI, 4) bedeutet die Rückgabe des Epistolars an den Auftraggeber, der zum Zeichen der Zurücknahme die Hand auf das Buch legt; der Subdiakon empfängt alsdann den Segen des Zelebranten.

10. Während der Klerus die Verkündigung des Evangeliums vorbereitet, stimmt der Chor den **Zwischengesang** an, der den Introitusgedanken wiederaufnimmt bzw. weiterführt und von der Epistel zum Evangelium überleitet: bald mehr ein Austönen jener und bald mehr ein Vorspiel auf dieses. Das Missale unterscheidet vier Arten: Graduale, Traktus, Alleluja mit Versus und Sequenz. Dieselben kommen bald einzeln, bald verschiedentlich miteinander verbunden zum Vortrage. — Das Graduale, responsorium graduale genannt, da ursprünglich von einem Solisten auf einer Stufe (gradus) des Ambo gesungen und nur von einzelnen Einlagen des Chores unterbrochen, bedeutet den gesanglichen Höhepunkt der Vormesse. Es gibt der dem Feste oder Tage entsprechenden Stimmung in reichen, schwungvollen Melodien Ausdruck. In allen Messen das Jahr hindurch kommt es vor, außer am Karsamstage und in der Zeit von Ostersamstag bis Pfingstsamstag. An den Ferialtagen des Advents, an den Dienstagen, Donnerstagen und Samstagen der Quadragesima und an den Vigiltagen bildet es den einzigen Zwischengesang; sonst wird es (wahrscheinlich wegen Wegfalls einer in älterer Zeit an dieser Stelle üblichen zweiten Lesung) entweder durch Zufügung eines Allelujaverses oder durch Hinzutritt eines Traktus, in gewissen Fällen außerdem noch durch eine Sequenz verstärkt. Der Allelujavers, der durch das wiederholte Alleluja noch deutlich den responsorialen Charakter zeigt, gibt in der Regel die Ursache der kirchlichen Festesfreude an. Vom Ostersamstage bis zum Pfingstsamstage wird als Ausdruck höchster Freude ein zweiter Vers mit Alleluja hinzugenommen: das sog. Oster- oder große Alleluja. Der Traktus (tractus, Übersetzung des in der griechischen Musiktheorie gebräuchlichen Kunstausdruckes

εἱρμός zur Bezeichnung „einer Art typischer Melodie", vgl. P. Wagner, Einführung 102) ist sicherlich einer der ältesten Meßgesänge. In ihm hat sich synagogales Gut fast unverändert erhalten. Zumeist hat er einen traurigen Charakter. Nur in der Oster- und Pfingstvigilie, wo er an den Allelujavers sich anschließt, gibt er dem freudigen Danke der Neugetauften, an den Quatembersamstagen dem Danke der Ordinierten für die Gnade der Weihe Ausdruck. Am Karfreitage, dem höchsten Trauertage des Kirchenjahres, kommt er als einziger Zwischengesang und zwar doppelt vor. Die Sequenz (vgl. oben S. 105 f.) verstärkt als dritter bzw. zweiter Zwischengesang Ostern, Pfingsten und Fronleichnam das freudige Alleluja, dagegen an den beiden Schmerzensfesten Mariä und in der Seelenmesse an dritter Stelle den Ausdruck der Trauer.

11. Die Verkündigung des **Evangeliums** bildet den liturgischen Höhepunkt der Vormesse. Die Fülle der sie umgebenden Zeremonien, die sich um das Evangeliar, die Perikope und deren Verkünder drehen, erklärt sich daraus, daß die Kirche in den Evangelien den göttlichen Lehrer, also Christus selber erblickt.

Der Diakon legt, während der Zelebrant die Perikope privatim rezitiert, das Evangeliar auf den Altar, wie um es Christo zu überreichen. Nachdem er kniend das Munda cor gebetet hat, nimmt er den h. Text wieder vom Altare, empfängt ihn sozusagen aus den Händen Christi zur autoritativen Verkündigung an die Gemeinde. Aber da er auch Diener der Kirche ist, kniet er nochmals nieder, wendet sich an den Zelebranten als den augenblicklichen Vertreter der Kirche und bittet um dessen Segen. Der Zelebrant erteilt ihm namens der Kirche den gewünschten Segen, legt sodann seine Hand auf das Evangeliar, wie um es dem Diakon zu überreichen. Dieser begibt sich nunmehr unter Begleitung des gesamten Altarklerus (mit Ausnahme des Zelebranten) in feierlichem Zuge zum Evangelienplatze.

Das Evangelium wird von der vornehmeren Altarseite her verkündet bei zwei brennenden Lichtern, die der Freude Ausdruck geben und an Christus oder an das Doppellicht des Alten Bundes, das Gesetz und die Propheten, erinnern sollen, sowie in der Richtung nach Norden, dem Sinnbild der geistigen Erstarrung, die durch die Botschaft vom Himmelreich gelöst werden soll (vgl. Caer. episc. II, 8, 44). Die ganze Gemeinde, Klerus wie Volk, erhebt sich, sobald der Diakon zu singen beginnt, um Ehrfurcht und Folgsamkeit gegenüber der Botschaft des himmlischen Königs zu bekunden (nach dem Liber pontificalis durch Papst Anastasius, † 401,

angeordnet). Die Ankündigung Initium resp. Sequentia s. evangelii secundum N. wird vom Chore mit einer jubelnden Begrüßung Christi des himmlischen Lehrers beantwortet: Gloria tibi Domine. Inzwischen bezeichnet der Diakon zuerst den Perikopenanfang und dann sich selbst mit dem Kreuzzeichen, wie um von dorther den Segen auf Stirne, Mund und Brust zu übertragen, d. h. von dorther Kraft zu holen, daß er die Lehre vom Gekreuzigten im Sinne, auf den Lippen und im Herzen tragen und bewahren, auch frei in Wort und Wandel bekennen könne. In gleichem Sinne bekreuzen sich die Anwesenden. Sofort inzensiert der Diakon das Evangeliar zur Verehrung des darin dargestellten Christus. Zum Schlusse küßt alsdann der Zelebrant den Anfang des Textes als Ausdruck der Ehrfurcht vor Christus, der aus dem verlesenen Gottesworte zu uns gesprochen hat. Hierauf wird er selbst als Repräsentant Christi vom Diakon inzensiert.

An Sonn- und Feiertagen ist hier der entsprechende Platz für die Predigt. In sonntäglichen Stillmessen sollte an dieser Stelle wenigstens eine Übersetzung von Epistel und Evangelium verlesen werden.

12. Das **Kredo** (Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, vgl. oben S. 103) bringt die Vormesse zum Abschluß. Priester und Volk beteuern darin voll des Dankes über die im Gotteswort empfangene Belehrung, daß sie sich rückhaltlos der ganzen, im Glaubensbekenntnis kurz zusammengefaßten kirchlichen Lehre hingeben wollen. Ursprünglich war das Kredo Volksgesang in einfachster Melodie und wurde vom Priester nach Belieben, besonders als Ersatz für eine ausfallende Homilie, angestimmt. Heute wird es eingefügt: a) propter mysterium, wenn die Tagesfeier einem Geheimnisse gilt, das im Kredo ausdrücklich oder einschließlich genannt wird (darum an allen Festen des Herrn und der Mutter des Herrn); b) propter doctrinam, wegen der Lehrweisheit gewisser Heiligen (daher an allen Festen der Apostel, Evangelisten und Kirchenlehrer; bezüglich der übrigen Heiligen gilt: M. C. V. non credit, d. h. Martyres, Confessores und Virgines haben kein Kredo, mit Ausnahme von Maria Magdalena, die den Glaubensartikel Credo in remissionem peccatorum bestätigt); c) propter solemnitatem, um den Glanz einer Festfeier zu erhöhen (deshalb an den Festen der Engel, am Allerheiligen- und Kirchweihfeste, am Patrozinium, an allen Sonn- und gebotenen Feiertagen, sowie bei einer feierlichen Votivmesse). Über Einzelheiten vgl. Rubr. gen. XI.

§ 46.
Der Oblationsteil.

Die Opfergabe der Gläubigen, oblatio, munera, dona u. ä. genannt, die ursprünglich nicht nur aus Brot und Wein, sondern auch aus anderen Naturalien bestand und, soweit sie nicht zur Meßfeier diente, an den Klerus, Witwen und Arme verteilt wurde, bezeichnet eine Art Rückgabe der von Gott empfangenen Gaben zu dessen Dienst und damit, verstärkt durch die in Brot und Wein enthaltene Symbolik, ein Naturopfer der Gemeinde zur Vereinigung mit dem Opfer Jesu Christi. Auch heute hat das Offertorium von Brot und Wein noch diese Bedeutung behalten.

1. Nachdem in alter Zeit an dieser Stelle zuerst die Katechumenen und Büßer entlassen worden waren, begrüßte der Liturge von neuem die allein zurückgebliebenen Gläubigen (fideles) und sprach mit ihnen die allgemeinen Fürbittgebete. Heute hat sich als einziger Überrest dieser ehemals so ausgedehnten Gebete zunächst der Gruß des Zelebranten Dominus vobiscum, dann die Gebetsaufforderung Oremus erhalten. Sogleich darauf wird vom Sängerchore der **Offertorialgesang** angestimmt, dessen wechselnder Text den ganzen Oblationsteil unter den Fest-, Tages- oder Votivgedanken stellt. Als sich die Darbringung der Opfergaben noch lange hinzog, wurde meist ein ganzer Psalm mit Antiphon gesungen. Heute ist es in der Regel nur die Antiphon, die gesungen wird, bei Requiemsmessen ein Responsorialgesang, der in dramatischer Form die Seelen der Verstorbenen bei ihrem Hintreten vor den Richterstuhl Gottes begleitet. Christus möge, so bittet die Kirche, die Seelen aller Gläubigen nicht der ewigen Verdammnis anheimfallen lassen, sondern sie vor den Strafen der Hölle bewahren und durch den Seelenführer, den h. Michael, zum Reiche der Seligkeit und des Lebens hinübergeleiten lassen. Die Kirche stellt also hier den nächsten Augenblick nach dem Verscheiden, ähnlich wie in anderen kirchlichen Gebeten (Rit. Rom. tit. VI c. 3 n. 10), verlängert dar.

2. Nachdem der Zelebrant das Offertorium privatim rezitiert hat, beginnt der sog. **Kleine Kanon,** der Oblationsgedanken von zweierlei Art miteinander vermischt. Der Priester erblickt nämlich in dem ihm überreichten Brote und Weine im Geiste bereits den Opferleib und das Opferblut Christi und bringt daher sowohl das Naturopfer der Gemeinde als auch das Opfer Christi dem himmlischen Vater dar. – a) Zunächst hebt er das vom Diakon ihm auf der Patene gereichte Brot mit beiden Händen unter kurzem Aufblick himmelwärts, wie um es dem himm-

lischen Vater entgegenzureichen, bittet im Suscipe um gnädige Annahme dieser in Vereinigung mit Christi Opfer „unbefleckten Gabe“ (immaculata hostia), beschreibt sodann mit dem Brote über der Stelle des Altares, wo es liegen soll, ein Kreuz, wie um sowohl Kreuz und Altar, als auch Kreuzopfer und Altaropfer zu identifizieren, und legt es dann mitten auf das sog. Kreuz, wie um das mystische Opfer zur mactatio zurecht zu legen. Alsdann wird die Patene dem Subdiakon übergeben, um sie als geweihtes Gefäß verhüllt bis zur neuen Verwendung bei der Kommunion (bzw. fractio) aufzubewahren. In Requiems- und Stillmessen wird sie mit dem Korporale (und Purifikatorium) bedeckt. — b) Inzwischen hat der Diakon Wein in den Kelch gegossen. Der Zelebrant segnet hierauf das Wasser, das nach dem Vorbilde Christi beim letzten Abendmahle dem Weine beigemischt wird und die Vereinigung der Gläubigen (Wasser) mit Christus (Wein) im Opfermahle versinnbildet (vgl. oben S. 141). Weil der Priester im Weine Christus, der selbst die Fülle alles Segens besitzt, im Wasser aber die lebenden Gläubigen versinnbildet sieht, denen er göttlichen Segen wünscht, so macht er nur über das Wasser (außer bei Requiemsmessen, in denen seine Gebetswünsche den Verstorbenen gelten) das Kreuzzeichen und spricht dazu das Gebet Deus qui humanae substantiae, dessen ältere Fassung, der Weihnachtsmesse des Gelasianums entnommen, noch eine andere Symbolik andeutet: die Verbindung der menschlichen Natur Christi mit der göttlichen in der Inkarnation. Die Darbringung des Weines geschieht dann in gleicher Weise wie die des Brotes, nur daß der Zelebrant während des Gebetes Offerimus, das keine Selbstanklage enthält, die Augen himmelwärts gerichtet hält und der Diakon, der während der Brotoblation mit der Zubereitung des Kelches beschäftigt war, durch Mitanfassen des Kelches und Mitsprechen des Offerimus (deshalb die Pluralform) den Wein mitofferiert (zu cum odore suavitatis vgl. Gen. 8, 21). — c) Wer zur vollen Teilnahme an den Opferfrüchten gelangen will, muß sich auch selbst mit Christus dem himmlischen Vater zum Opfer darbringen. Diese Selbstopferung vollzieht der Zelebrant in seinem und der Anwesenden Namen nunmehr im Gebete In spiritu humilitatis, wobei er sich im Gefühle seiner Unwürdigkeit verbeugt. Dem Texte, den einst die drei Jünglinge im Feuerofen benutzt hatten (vgl. Ps. 50, 18 und Dan. 3, 39 ff.), liegt der Gedanke zugrunde, daß Gott das Opfer sündiger Menschen nur beim Vorhandensein wahrer Bußgesinnung annehmen kann. – d) Wie alle gottesdienstlichen Sachen (vgl. Kelch, Paramente u. a.) durch kirch-

liches Sakramentale vor ihrem Gebrauch „geweiht" werden, so sollen im Hinblick auf ihre erhabene Bestimmung auch die eucharistischen Opferelemente schon jetzt vorgeweiht oder „gesegnet" sein. So hebt denn der Priester Augen und Hände himmelwärts, senkt sie sofort wieder erdwärts, wie um etwas herunterzuziehen, und bittet den „Heiligmacher", d. h. den Hl. Geist, wie manche mittelalterliche Ordines ausdrücklich beisetzen, daß er herabkomme und die Opferelemente bereits jetzt mit himmlischer Segenskraft erfülle. Manche Erklärer haben in diesem der gallikanischen Liturgie entstammenden Gebete eine Wandlungsepiklese erblicken wollen. Es dürfte ihre ältere Bedeutung indes eher derjenigen einer Kommunionepiklese nahekommen. In neueren Erklärungen wird die „Vorweihe" der Opfergaben nur als Entziehung aus dem profanen Gebrauche und Verleihung einer objektiven dinglichen Heiligkeit aufgefaßt.

3. Die **Inzensation** hat hier einen feierlicheren Verlauf als unter dem Kyrie; denn dort bezieht sie sich nur auf den Altar und den Zelebranten, hier aber zunächst auf die zur Konsekration bestimmten Opferelemente, dann auf Altar und alle Opferteilnehmer. In der Weiheformel des Weihrauchs Per intercessionem wird unter Anspielung auf die Vision Off. 8, 3 ff. der Fürst der Engel und Schirmherr der Kirche nebst allen h. Himmelsbewohnern um Übermittlung unserer Gebete angerufen. Alsdann bittet der Zelebrant bei Inzensierung der Opfergaben und des Altares, daß mit dem Opfer Christi die Opfergebete aller Teilnehmer gleich den Rauchwolken des Inzenses himmelwärts steigen und gnädige Aufnahme finden mögen. Der Ritus schließt mit der Inzensation wie des Zelebranten so auch seiner Gehilfen und aller Teilnehmer zum Sinnbilde dessen, daß vom Altare her die Fülle der Opferfrüchte über alle sich ergießen soll (descendat super nos misericordia tua).

4. Es folgt die ursprünglich durch die Verrichtungen des Oblationsaktes notwendig gewordene, heute indessen rein symbolische **Handwaschung**. Der Priester begleitet sie mit dem Gelöbnis, in möglichster Reinheit und Innigkeit des Herzens das makellose Opfer verrichten zu wollen, indem er Ps. 25 von V. 6 (Lavabo) an rezitiert.

5. Alsdann wirft er, in die Altarmitte zurückgekehrt, einen kurzen Blick himmelwärts, stützt sich auf den Altar und spricht in geneigter Stellung die **zweite Oblation:** Suscipe s. Trinitas. Diese neue Bitte um gnädige Annahme des Opfers entfaltet die Opferzwecke näher nach der Seite der Verehrung Christi und der Heiligen hin: mit Nachdruck wird neben dem allgemeinen Zwecke, der Verherrlichung des dreieinigen Gottes, der besondere, die Ver-

herrlichung des durch seinen blutigen Opfertod glorreichen Gottmenschen und zugleich der durch ihn Verklärten hervorgehoben. Letztere, von denen die bevorzugten Heiligen des Konfiteor (mit Ausnahme des soeben noch genannten h. Michael) sowie die Altarheiligen (istorum) besonders angeführt werden, sollen durch ihre Fürbitte mitwirken, daß die Früchte dieser h. Messe uns Erdenpilgern in reichlicherem Maße zufließen. Nachdem der Zelebrant dem Gottmenschen durch den Altarkuß auch symbolisch seine Verehrung ausgedrückt hat, wendet er sich im Orate fratres an seine Mitliturgen, um gleichfalls ihre Fürsprache bei Gott zu erhalten. Diese kommen seinem Wunsche im Suscipiat nach, das die kirchlichen Opferzwecke kurz wiederholt.

6. Den Abschluß des Oblationsteiles bildet die **Sekret.** Ihr Name (oratio secreta) soll daher stammen, daß sie seit ältester Zeit nur still (secreto) vom Zelebranten gesprochen wurde. Andere erklären indessen secreta = secretio bzw. oratio ad secretionem und denken an die „Scheidung" der Katechumenen von den Gläubigen, die vorherging, oder an die „Absonderung" der zur Messe brauchbaren Opferelemente von den übrigen Gaben der alten Zeit. In der Tat war die Sekret in der ältesten Zeit wohl das einzige Opferungsgebet (oratio super oblata). Sie wurde sogleich, nachdem die Opferelemente auf den Altar gestellt worden waren, während der Chor noch den Offertorialpsalm sang, vom Zelebranten leise gebetet, um alle Gaben der Gläubigen zugleich mit dem Opfer Jesu Christi Gott anzuempfehlen. Ihr Grundgedanke ist immer der, daß Gott die seiner Güte entstammenden Gaben (tua de tuis dona) gnädig annehmen, im h. Dienste mit Segenskraft erfüllen und den Menschen durch Spendung reicher Gnaden vergelten möge. Indem die Gläubigen ihre irdischen Gaben opfern, die durch Umwandlung in Jesu Fleisch und Blut geheiligt werden sollen, erhoffen sie dafür himmlische Güter. Es ist eine Art heiligen Tausches (sancta commercia, Sekret der fer. IV. post Dom. II. Quadrag.), den diese Gebete oft bezeichnen. In der Regel wird an Heiligenfesten dabei die Fürsprache der Heiligen, an anderen Tagen der Fest-, Tages- oder Votivgedanke erwähnt.

§ 47.

Der Konsekrationsteil.

Während der Klerus im Oblationsteil vorwiegend mit der Zurüstung und Widmung der Opferelemente beschäftigt ist, wendet er sich nunmehr dem Gebet zu deren Heiligung und Umwandlung, der altchristlichen Danksagung, zu.

1. Die **Präfation** bildet den Anfang des eucharistischen Danksagungsgebetes. Ihr Name (praefatio) galt ursprünglich nur den einleitenden Versikeln Dominus vobiscum, Sursum corda, Gratias agamus Domino Deo nostro, die bereits die Ägyptische Kirchenordnung kennt und Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen (Cat. myst. 5, 4—5) eingehend erklärt. Sogleich der erste Satz des Textes Vere dignum et iustum est etc. nimmt die eigentliche „Eucharistia" auf; seine feierliche, gehobene Redeweise erinnert an gewisse Stellen der Apokalypse (4, 11; 5, 9 u. 12) und hymnenartige Lobpreisungen des synagogalen Morgengottesdienstes. Entsprechend der bei allen Orationen erkennbaren Dreiteilung (vgl. oben S. 102), umfaßten auch die Präfationen ehemals, wie es scheint, stets eine Anrufung, eine Bitte und einen Schluß. Die Anrufung besteht meist nur aus den drei Gottesbezeichnungen Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus (vgl. in griechischen Liturgien *ἅγιος — ἰσχυρός — ἀθάνατος θεός*), woran sich ein Hinweis auf gewisse Großtaten Gottes schließt, für die gerade besonderer Dank oder Lobpreis ausgesprochen werden soll. Bitte und Schluß sind in den Meßpräfationen durch das nachträglich eingeschobene „Dreimalheilig", das Sanktus, abgetrennt worden (vgl. den Schluß des Kanons). In den Weihepräfationen findet sich dagegen oft noch die vollständigere Form, z. B. bei der Priesterweihe, bei der Weihe der Osterkerze und des Taufwassers.

Meßpräfationen enthält das gegenwärtige Missale Romanum außer der praefatio communis zwölf, darunter acht, die sich bereits im Gregorianum finden, für Weihnachten, Epiphanie (mit Beziehung auf die ältere Bedeutung des Festes als Geburtsfest Christi: cum Unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit), Fastenzeit, Passionszeit, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten und Apostelfeste (verkürzt, mit unmittelbar anschließender Bitte). Als neunte kam die Präfation von der hh. Dreifaltigkeit im 10. Jahrhundert hinzu, als zehnte die erstmals auf der Synode zu Piacenza (1095) durch Papst Urban II behufs Erflehung der Fürbitte Mariens für den bevorstehenden ersten Kreuzzug angeordnete praefatio de B. Maria V., als elfte im Jahre 1919 die aus gallikanischem Gebrauche stammende besondere Präfation für Requiemsmessen und gleichzeitig eine neue Präfation zu Ehren des h. Joseph. Die praefatio communis bezeichnet kein besonderes Danksagungsobjekt.

Alle Präfationen sind feierliche Danklieder, bestimmt, das höchste Geheimnis der Messe, den bedeutsamen Konsekra-

tionsakt, einzuleiten und in die hierbei erwünschte gehobene Seelenstimmung zu versetzen. Dem entspricht die reiche Sangesmelodie (tonus ferialis, solemnis, solemnior), mit der die Präfation beim Hochamte vorgetragen werden soll. Gegen Schluß wird der fortdauernde Lobpreis aller Engelchöre erwähnt und aufgefordert, darin einzustimmen.

Im Sanktus folgt der Chor, bzw. das Volk, dieser Aufforderung und vereinigt sich mit dem Zelebranten; noch heute zeigt die Melodie im Choralrequiem (und in der 18. Messe des Kyriales), daß sie nur eine Fortsetzung des Präfationsgesanges ist. Das Dreimalheilig ist ein freudiger Jubelruf zur Huldigung des dreieinigen Gottes, daher mit Einsetzen aller freudigen kirchlichen Musikinstrumente, insbesondere Orgelspiel oder wenigstens (seit etwa dem 12. Jahrhundert) mit Schellengeläut verbunden. Sein Wortlaut geht auf die Vision des Propheten Isaias (Is. 6, 1 ff.; vgl. Off. 4, 8) zurück, jedoch setzt der lateinische Text Deus zwischen Dominus Sabaoth ein und gibt כָּל־הָאָרֶץ („die ganze Erde") durch coeli et terra wieder.

Die Huldigung wird im Benediktus (zu singen nach der Wandlung, SRC 16. Dezember 1909; Decr. auth. n. 4243) noch durch jubelnde Begrüßung des auf unsere Altäre herabkommenden Gottessohnes verstärkt. Im Judentum begrüßte das Volk den erwarteten Messias an den Tagen des Laubhüttenfestes mit ähnlichen Worten, indem es Psalm 117, 26 in der Festprozession sang: „Hosanna (hebräisch הוֹשִׁיעָה נָּא bring' Hilfe), gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn, hosanna in der Höhe (= hilf von deinem Himmelsthrone her)!" Die gleichen Worte riefen die Volksscharen Christus am Palmsonntage zu (Mt. 21, 9). Der Zelebrant und seine Gehilfen sprechen das Sanktus, indem sie in Ehrfurcht sich verneigen; beim Benediktus richten sie sich vertrauensvoll auf und bezeichnen sich mit dem Kreuze, gleichsam das messianische Heil für sich erbittend.

2. Der **Kanon** (vgl. oben S. 152) hat seinen ursprünglichen Charakter als Danksagungsgebet, nachdem das Sanktus eingefügt und der vorhergehende Gebetsteil weiter entwickelt worden war, immer mehr mit dem eines Bittgebetes vertauscht. Durch nachträgliche Einschaltung besonderer Gebete, die mit Per Christum Dominum nostrum schließen, ist er in fünf Abschnitte zerlegt worden. Ein Bild der Kreuzigung, das aus Verzierungen des T von Te igitur in alten Handschriften entstanden ist, pflegt seinen Anfang in den Meßbüchern zu bezeichnen und damit wieder auf den innigen Zusammenhang der Konsekration mit dem Kreuzesopfer hinzuweisen.

Das erste Gebet des Kanons Te igitur nimmt die Anempfehlung der Opfergaben wieder auf, die beim Oblationsakte unterbrochen wurde. Sooft diese Gaben genannt werden (haec dona, haec munera, haec etc.) macht der Zelebrant das Kreuzzeichen über dieselben, um damit anzuzeigen, daß er die Segenskraft Gottes auf sie herabwünscht. An diesen durch Wort und Zeichen ausgedrückten Wunsch schließt er Fürbitten, die vermutlich aus dem ehemaligen allgemeinen Fürbittgebete hierher verlegt sind, und zwar zunächst für die Kirche, dann für den Papst, den Bischof und alle rechtgläubigen „Förderer" des katholischen Glaubens. In morgenländischen Liturgien werden mit dem letzteren Ausdrucke meist die Bischöfe, oft auch Kaiser von Byzanz bezeichnet. Im Abendlande dürfte er jetzt ganz allgemein auf solche zu beziehen sein, die durch Wort oder Tat, Schrift oder Lehre zur Ausbreitung des katholischen Glaubens beitragen. Das folgende Memento ist eine spätere Einschaltung, bei der im frühen Mittelalter die Namen der lebenden Wohltäter aus dem Verzeichnis der Diptychen verlesen wurden. Der Priester empfiehlt gleichzeitig alle Anwesenden (circumstantes), die mit ihm das Opfer darbringen, und zwar nicht bloß als Lob- und Anbetungsopfer (sacrificium laudis), sondern auch als Sühn- und Bittopfer (pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae) zu ihrer Seelenrettung und auch zur Gewinnung irdischen Heiles und Wohlergehens.

Das Gebet Communicantes, überschrieben Infra actionem, da es ursprünglich häufiger wechselte und dann an dieser Stelle innerhalb der gratiarum actio eingelegt werden mußte, ist sprachlich an offerimus bzw. offerunt sacrificium et reddunt vota des vorhergehenden Gebetes anzuschließen (communicare = an der Gemeinschaft der Gläubigen teilnehmen). Die Teilnehmer des Meßopfers geben dem Vertrauen auf die enge Beziehung zur triumphierenden Kirche Ausdruck und erwähnen dabei bestimmte Heiligen, deren Fürbitte sie anrufen (quorum meritis precibusque concedas etc.). Genannt werden zuerst und mit Auszeichnung Maria die allerseligste Jungfrau, dann 12 Apostel und 12 andere Märtyrer (keine Bekenner, denn deren liturgische Verehrung beginnt erst in späterer Zeit). Unter den Aposteln wird nach Petrus (wie immer in der Liturgie) Paulus genannt, dagegen (wohl um der Zwölfzahl willen) Matthias ausgelassen; die übrigen Apostel folgen in einer von den Apostelverzeichnissen der Vulgata (Mt. 10, 2 ff.; Mk. 3, 16 ff.; Lk. 6, 14 ff.; Apg. 1, 13) etwas abweichenden Reihenfolge. Die Auswahl der weiteren 12 Märtyrer (5 Päpste, 1 Bischof, 1 Diakon

und 5 Laien) dürfte auf ihre besondere Verehrung in Rom zurückzuführen sein (Xystus = Sixtus II, † 258; Chrysogonus, Lehrer der h. Anastasia, † 304; Johannes und Paulus, römische Hofbeamte, † 362; Kosmas und Damianus, arabische Ärzte, † 297; alle zuletzt genannten werden zu Rom in eigenen Kirchen verehrt).

Im zweiten Abschnitt des Kanons setzt der Priester mit dem Gebet Hanc igitur die Bitte um gnädige Annahme der Opfergaben fort, die der Zelebrant, ja die ganze „Familie" der Gläubigen darbringen. Gewisse Festeinschaltungen (in alter Zeit waren sie zahlreicher, ja vielleicht regelmäßig) enthalten besondere Meßintentionen der Darbringer: Ostern und Pfingsten für die Neugetauften, bei der Bischofsweihe für den Neugeweihten, Gründonnerstag zur Erinnerung an die Einsetzung der h. Messe. Papst Gregor I soll die Worte diesque nostros etc., die um Frieden bitten, in schwerer Kriegszeit beigefügt haben. – Die zum Hanc igitur seit Pius V vorgeschriebene Handauflegung wird entweder als demonstrativer Gestus zu Hanc aufgefaßt, oder als Gestus der Übergabe bzw. Opferweihe („placatus accipias") oder als eine Art sinnbildlicher Herabrufung des himmlischen Segens.

Der dritte Abschnitt der Kanongebete umfaßt die ältesten und wichtigsten Bestandteile.

Das Gebet Quam oblationem will mit fünf Prädikaten, die teilweise der römischen Rechtssprache ältester Zeit entlehnt sind (in omnibus = ganz und gar, in jeder Hinsicht; benedictam mit Segenskraft erfüllt; adscriptam formell zugeeignet; ratam vollgültig; rationabilem der Idee und dem Willen Gottes entsprechend, im Sinne einer *λογικὴ θυσία*, vgl. Röm. 12, 1 und Jo. 4, 23; acceptabilem wohlgefällig, genehm), eine allseitig vollkommene und vollendete Annahme der Opfergaben bezeichnen und schließt unter sinnbildlicher Bekreuzung die ausdrückliche Bitte um Transsubstantiation an. Daß dieses Gebet schon zur Zeit des h. Ambrosius unmittelbar vor der Wandlung gebräuchlich war, lehrt Ps.-Ambrosius De sacramentis IV 5, 22.

Der nunmehr folgende Konsekrationstext Qui pridie hat mehrere erweiternde Ausdrücke, die sich in den biblischen Einsetzungsberichten nicht finden: vor allem gratias agens benedixit = *εὐχαριστήσας, εὐλογήσας*; bei der Brotkonsekration in sanctas ac venerabiles manus suas und elevatis oculis in coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem nach Jo. 6, 5 u. 11; bei der Weinkonsekration hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas; (sanguis) novi et aeterni testamenti;

mysterium fidei; alles Zusätze, die anscheinend den Konsekrationsakt möglichst dramatisch gestalten sollen, damit der Zelebrant wie durch sein Handeln, so auch durch sein Sprechen in allem an die Person Christi beim letzten Abendmahle erinnere.

Nach Ps.-Germanus kommt mysterium fidei auch in der gallikanischen Liturgie vor (vgl. oben S. 132). Es war vielleicht nach Vorbild morgenländischer Akklamationen anfangs nur ein Ausruf des Diakons. In den Apostolischen Konstitutionen wird der Konsekration des Brotes der Ausruf vorausgeschickt: „Dies ist das Geheimnis (*μυστήριον*) des Neuen Bundes" (vgl. 1 Tim. 3, 9).

Die große Elevation zur Anbetung der konsekrierten Spezies begann erst im 13. Jahrhundert. Vorher hatte man bei den Worten accepit panem die Hostie schon bis zur Brusthöhe erhoben. Weil dies zu Mißverständnissen über den Konsekrationsmoment führte, wurde später (z. B. durch eine schottische Synode von 1227) eine höhere Erhebung am Schluß der consecratio panis mit Schellenzeichen, um die Gläubigen auf den rechten Augenblick der Anbetung aufmerksam zu machen, vorgeschrieben, zuletzt auch eine elevatio calicis nach Schluß der consecratio vini. Dieser Gebrauch, der deshalb gefiel, weil er in der adoratio Sanctissimi der Messe ein deutlich hervortretendes Zentrum gab, verbreitete sich allmählich zu den übrigen abendländischen Riten. Die Genuflexionen des Zelebranten wurden erst im Missale Pius' V wie heute angeordnet. Für das ehrfurchtsvolle Anschauen und Anbeten der h. Hostie bei der Elevation hat noch 1907 Papst Pius X besondere Ablässe bewilligt. Die beim Hochamt übliche Inzensation der h. Spezies läßt sich erst seit dem 14. Jahrhundert nachweisen.

Nachdem im Konsekrationsakte Christus, der himmlische Hohepriester, die Opferhandlung vollzogen hat, führen sein irdischer Stellvertreter, der Zelebrant, und das dem Opfer sich anschließende Volk durch das Gebet Unde et memores zunächst das „Gedächtnis" des Leidens sowie der Auferstehung des Herrn, die sog. Anamnese, aus und fügen sogleich nach Art des altchristlichen Danksagungsgebetes die Bitte um gnädige Annahme des Opfers hinzu. Die begleitenden fünf Kreuzzeichen, entsprechend den Kreuzzeichen im Gebete Quam oblationem, sind hier rein demonstrativer Gestus. Das Opfer des N. B. ist ein so reines, heiliges, makelloses, vollkommenes und Gott angenehmes Opfer, daß es an sich nicht verschmäht werden kann. Jedoch es sind sündenbefleckte Menschenhände, die es dem himmlischen Vater darbieten. Darum läßt der Priester im Gebet Supra quae eine neue Bitte um gnädige Annahme folgen unter Berufung

auf gewisse frühere Vorgänge (Gen. 4, 4; 22, 12; 14, 18), in denen Gott aus Abels, aus Abrahams, aus Melchisedechs Händen weniger wertvolle Opfer mit höchstem Wohlgefallen angenommen hat. (Diese drei Beispiele sind zunächst wohl gewählt, weil bei ihnen die Akzeptation durch die Hl. Schrift ausdrücklich bezeugt wird, dann aber auch weil die betr. Opferobjekte von alters her als Typen des Meßopfers gelten.) Steht gleichwohl noch unsere Sündhaftigkeit im Wege (denn jene drei waren heilige Männer), dann – so setzt der Priester, voll Inbrunst tief sich neigend und auf den Altar sich stützend, im Gebete Supplices inständig drängend hinzu – möge Gott einen würdigeren Stellvertreter für uns, seinen heiligen Engel (einige denken an den Engel des Gebetes bei Tertullian De orat. c. 16, andere an Raphael nach Tobias 12, 12, andere an Michael nach Off. 8, 7 ff.; die morgenländischen Liturgien nennen die Engel und Erzengel allgemein) unsere Darbringung vermitteln lassen. Aus makellos reinen, heiligen Engelshänden werde Gott sie annehmen müssen. Treten wir damit auch als Opferer in den Hintergrund, so sollen doch die Früchte des Opfers, nachdem es aus Engelshänden angenommen ist, gleichwohl uns allen zufließen. Und so klingt das prachtvolle Oblationsgebet mit ut quotquot in die Schlußbitte aus, daß alle Teilnehmer aus dem Opfermahle Gnaden aller Art in Fülle erlangen mögen. Der Zelebrant küßt bei ex hac altaris participatione den Altar zur Bezeichnung der participatio, bekreuzt bei Corpus et Sanguinem beide mit demonstrativem Gestus sowie bei omni benedictione sich selbst, gleichsam um diesen Segen schon sich unmittelbar zuzuwenden.

Wie Parallelen mit orientalischen Gebeten ergeben, haben die beiden Gebete Supra quae und Supplices früher eine andere Form gehabt und dabei höchstwahrscheinlich die abendländische Kommunionepiklese enthalten (vgl. A. Baumstark, Le liturgie orientali etc.).

Durch die vorige Schlußbitte um reichliche Kommunionfrüchte haben sich die Gedanken des Zelebranten wieder den Empfängern der Opfergnaden zugewendet. Da er nun der Mitglieder der streitenden Kirche bereits vor der Konsekration gedacht hat, fügt er an dieser Stelle eine Fürbitte für die Verstorbenen, also für die leidende Kirche ein. In ältester Zeit waren diese Gebetsworte im allgemeinen Fürbittgebete gleich nach dem Memento pro vivis gesprochen worden. Daher beginnen sie noch heute: Memento etiam! Die Kirche läßt in ihnen nur für diejenigen namentlich beten, die den Taufcharakter, das signum fidei, an sich tragen und mit der Kirche in Gemeinschaft stehend, ruhen in der Hoffnung auf glorreiche

Auferstehung (dormierunt in somno pacis, in Christo quiescentibus). Die bei der Schlußformel Per eundem Christum vorgeschriebene Verneigung des Hauptes stammt aus dem mittelalterlichen Gebrauche, dem umstehenden Klerus ein Zeichen zu geben, daß er sich beim nachfolgenden Gebete Nobis quoque peccatoribus verneige. Heute wird sie verschiedentlich gedeutet, so als Symbol des Herabsteigens Christi in die Vorhölle, wie auch als Erinnerung daran, daß Christus im Tode sein Haupt neigte.

Im letzten Kanonabschnitte bittet der Zelebrant mit dem Gebete Nobis quoque für sich und seine Gehilfen und bringt damit die Fürbitten zum Abschluß. Die ersten Worte werden lauter gesprochen, weil sie die mitfungierenden Kleriker zur inneren Teilnahme auffordern sollen. Symbolisch wird diese Zeremonie auch auf den Ruf des römischen Hauptmannes unter dem Kreuze beim Tode Jesu, das an die Brust Schlagen auf das Verhalten des jüdischen Volkes beim Scheiden vom Kalvarienberge gedeutet. Der Zelebrant erbittet für sich, was er den armen Seelen soeben erwünscht hat und was so viele Heilige bereits erlangt haben. Von den Heiligen macht er 15 namhaft in einer Liste, die offenbar dem Verzeichnis im Communicantes nachgebildet ist. Es sind nämlich wiederum alles in Rom hochberühmte Märtyrer. Wurde im Communicantes Maria als die größte Heilige des N. T. an erster Stelle genannt, so hier der h. Johannes der Täufer, der größte Heilige des A. B. Folgten dort zweimal 12 Apostel bzw. Märtyrer, so folgen hier zweimal sieben männliche bzw. weibliche Märtyrer, darunter der im Communicantes ausgelassene Apostel Matthias und die Apostelschüler Barnabas und Ignatius von Antiochien. Mit dem Namen Alexander wird Papst Alexander I bezeichnet, der um 119 enthauptet wurde und dessen Leib in s. Sabina zu Rom ruht; der römische Priester Marzellinus und der römische Exorzist Petrus wurden gemeinsam um 304 enthauptet. Die beiden heiligen Frauen Felizitas und Perpetua aus Karthago († 202 oder 203), die beiden sizilischen Jungfrauen Agatha und Lucia († 251 bzw. 304), die 13jährige Römerin Agnes († 304), die römische Jungfrau Cäcilia († 177 oder 203) und die römische Witwe Anastasia soll erst Papst Gregor I in der gegenwärtigen Reihenfolge miteinander verbunden haben.

3. Beim **Abschluß des Konsekrationsteiles** brachte man in älterer Zeit Gaben aller Art, besonders Erstlinge der Feldfrüchte, an den Altar, damit der Zelebrant sie segne. So werden noch heute an dieser Stelle vom Bischofe am Gründonnerstage die h. Öle geweiht. Der Priester, der am Schlusse des Supplices das Verlangen nach

dem himmlischen Segen ausgesprochen hat (Memento und Nobis quoque sind ja spätere Einschaltungen), erkennt nunmehr den göttlichen Segen in allen Gaben Gottes mit den Worten Per quem haec omnia semper bona creas etc. freudig an. Die drei begleitenden Kreuzzeichen galten ursprünglich den zu segnenden Früchten. Darauf wird der Lobpreis in dem Gebete Per ipsum (vgl. Röm. 11, 36 und Didache c. 9) weiter entwickelt: Dem Vater samt dem Hl. Geiste soll die höchste Ehre und Verherrlichung durch den menschgewordenen Sohn zuteil werden, sofern dieser unser Mittler ist (per ipsum), und wir unsere Huldigungen mit der seinigen vereinen (cum ipso), ja als Glieder ihm einverleibt sind (in ipso). Zum Worte das Symbol fügend, macht der Priester mit dem h. Leib, den er ursprünglich schon zur fractio in die Hand genommen, dreimal das Kreuzzeichen über das h. Blut, um anzudeuten: Opferleib und Opferblut, beide zusammen sind die Quelle unseres Segens. Dann bildet er zu den Worten Patri und Spiritus sancti mit demselben h. Leibe noch je ein Kreuz außerhalb des Kelches, um außer der 2. Person auch der 1. und 3. in der Gottheit für empfangenen Segen den gleichen dankenden Lobpreis zu widmen. Schließlich hält er zum sinnbildlichen Ausdruck der Lobeserhebung beide h. Spezies zugleich eine Zeitlang himmelwärts erhoben. Das ist dann die sog. Kleine Elevation, die ehemals das Volk zur Anbetung mahnte. Im gallikanischen und mozarabischen Ritus, wohl auch im ältesten römischen, wurde sie von dem Rufe des Diakons Sancta sanctis (im griechischen Ritus *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*) begleitet.

Sogleich nachher fordert der Zelebrant durch den lauten Vortrag des per omnia saecula saeculorum die ganze Gemeinde zum freudig zustimmenden Amen auf.

Die wiederholt bemerkte Symmetrie im Aufbau des Kanons nötigt, eine einheitliche Schlußredaktion desselben, vermutlich unter Papst Gelasius († 496), anzunehmen. Unter Gregor I († 604) und später können nur mehr kleinere Änderungen eingetreten sein.

§ 48.

Der Kommunionteil.

Auf die Opferhandlung folgt das Opfermahl: bei den vorbildlichen Opfern des Alten Bundes ein Versöhnungsfest zwischen Gott und den Menschen, beim wahren Opfer des Neuen Bundes ein Freundschaftsbund verstärkt bis zum vollen Einswerden mit dem Gottmenschen selbst, hier wie dort ein Akt, der zwar nicht zum

Wesen, aber zur Vervollständigung (Integrität) des Opfers gehört. Deshalb ist beim Meßopfer eine Kommunion der h. Spezies so strenge vorgeschrieben, daß sie eventuell auch durch einen anderen, vielleicht nicht mehr nüchternen Priester geschehen muß. Der betr. Meßteil umfaßt: Vorbereitung der Kommunion, Genuß und Danksagung.

1. **Die Vorbereitung der Kommunion.** Wie die Präfation den Konsekrationsteil, so leitet das Gebet des Herrn den Kommunionteil ein. Es wurde im gallikanischen Ritus und ursprünglich auch wohl im römischen ganz vom Volke gesungen. Papst Gregor d. Gr. gab ihm, wie er an Bischof Johannes von Syrakus (Ep. 9, 12) schreibt, den Ehrenplatz unmittelbar hinter dem Kanon. Vordem ging ihm der damals noch sehr ausgedehnte Brechungsritus voraus. Auch soll Gregor, der vor seiner Thronerhebung Abt des römischen Andreasklosters war, dem Embolismus (vgl. oben S. 78) die Friedensbitte sowie die Nennung des h. Andreas eingefügt haben.

Bei der weiteren Vorbereitung tritt naturgemäß die Handlung in den Vordergrund. Schon während des Embolismus nimmt der Zelebrant die Patene vom Diakon in Empfang, ursprünglich, um über ihr ein größeres konsekriertes Brot in so viele Stücke zu zerbrechen, als Kommunikanten zu erwarten waren. Er bekreuzt sich bei den Worten da propitius pacem zum verstärkten Ausdruck des Verlangens nach diesem Frieden mit der Patene als dem geweihten Träger des Opferleibes Christi und küßt sie ehrfurchtsvoll. Heute wird nur mehr die größere Hostie des Zelebranten nach anbetender Genuflexion über dem Kelche in drei Teile zerbrochen. Diese Brechung versinnbildet nach den älteren Liturgien die sich an alle hingebende Liebe Christi sowie die Vereinigung aller Gläubigen im Genuß des einen Jesus Christus. Sodann führt der Zelebrant mit einer Partikel der h. Hostie unter dem Gebetsworte Pax Domini sit semper vobiscum oberhalb des Kelches dreimal den Segensgestus aus und läßt jenen Teil unter den Worten Haec commixtio et consecratio etc. (ambrosianisch deutlicher: Haec commixtio consecrati corporis et sanguinis Domini etc.) in den Kelch hinabgleiten. Diese Vermischung versinnbildet einerseits die Zusammengehörigkeit von Leib und Blut Christi zu dem einen eucharistischen Sakramente, anderseits die Vereinigung der Kirche mit Christus. Der eucharistische Genuß soll ein wahres Brudermahl der Gemeinde und eine Quelle des ewigen Lebens für alle Kommunikanten werden.

Gleichzeitig nimmt die Gemeinde (angeblich seit Papst Sergius † 701) aus dem laut verkündeten Friedenswunsche des Zelebranten

Anlaß, auch ihrerseits das Gotteslamm auf dem Altare in dreimaligem Gesang des Agnus Dei um seinen Frieden zu bitten, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das Wort Johannes des Täufers, daß Christus die Sünden der Welt und damit die Ursache jeglicher inneren wie äußeren Zwietracht zu entfernen gekommen sei. Diese von der Gemeinde gestellte Bitte spricht auch der Zelebrant gemeinsam mit seinen Gehilfen aus und erweitert sie dann sofort in dem Stillgebete Domine Jesu Christe zu einem Friedensgebete für die ganze Kirche unter Berufung auf die Verheißung des Herrn bei Jo. 14, 27. Der jener lauten Anrufung und diesem stillen Gebete folgende Bruderkuß (osculum pacis) ist das Symbol der christlichen Liebe und Einigkeit. Weil der wahre, christliche Friede nur vom Agnus Dei ausgehen kann, so nimmt der Zelebrant ihn gleichsam vom Altare: er küßt den Altar (gleichzeitig küßt auch der Diakon den Altar zur salutatio Christi) und überträgt den Friedenskuß unter Pax tecum auf seinen Gehilfen und durch diesen auf den übrigen Klerus und das Volk. Der Friedenskuß unterbleibt am Karfreitag und in den Seelenmessen: dort wegen des Verräterkusses, hier aus dem Grunde, weil Erbarmen und Friede als Frucht dieser h. Messe in erster Reihe den armen Seelen zugute kommen sollen: dona eis requiem.

2. **Der Genuß.** Während die Gemeinde fortfährt, im wiederholten Agnus Dei das Gotteslamm um Erbarmen und Frieden zu bitten, macht der Zelebrant seine letzte persönliche Herzensvorbereitung in zwei Stillgebeten, worin er sich unmittelbar an Christus wendet und für sich privatim (in Singularform) fleht. In der ersten Oration erbittet er sich als Kommunionfrucht Befreiung von der Sünde und Treue bis in den Tod, in der zweiten (daß in dieser nur vom h. Leibe die Rede ist, kommt daher, daß sie ursprünglich nur zur sumptio corporis Christi gehörte und eine besondere Oration zur sumptio sanguinis folgte) Bewahrung vor der unwürdigen Kommunion (non mihi proveniat, vgl. 1 Kor. 11, 29) und die Segensfülle der würdigen. Nunmehr hebt er (nach vorheriger Kniebeugung) unter dem freudigen Ausrufe Panem coelestem accipiam (nach Ps. 115, 4) den Leib des Herrn von der Patene, neigt sich und schlägt demütig an die Brust, wozu ihm der Ausspruch des Hauptmanns von Kapharnaum die für seine Stimmung so passenden Worte (Mt. 8, 8) leihen muß. Er wiederholt dieselben in gesteigerter Innigkeit noch zweimal. Alsdann erteilt er sich mit dem h. Leibe Christi den sakramentalen Segen und kommuniziert unter der gewöhnlichen Spendungsformel Corpus Domini etc.

Nach einigen Augenblicken betrachtenden Verweilens (quiescit aliquantulum in meditatione ss. sacramenti) und Versikeln des Jubels und Dankes ergreift er den Kelch, erteilt sich mit demselben ebenfalls den sakramentalen Segen unter der Spendungsformel Sanguis etc. und genießt das h. Blut.

3. **Die Danksagung.** Diese hebt an im Kommuniongesange und wird dann vom Zelebranten für sich persönlich in den Ablutionsgebeten und darauf für alle gemeinsam in der Postkommunion verrichtet.

Unmittelbar nach der sumptio sanguinis bzw. während der Kommunion der Gläubigen singt der Chor die communio (= antiphona ad communionem). Diese gehört heute zu den wechselnden Meßgesängen und ist bestimmt, auch den Kommunionteil mit dem Fest-, Tages- oder Votivgedanken in Beziehung zu setzen und eine entsprechende Stimmung in den Herzen der Gläubigen zu erneuern. In ältester Zeit wurde stets der gleiche Kommuniongesang während des oft lange Zeit dauernden Kommunionganges der Gläubigen benutzt, vor allem gern der Ps. 33 Benedicam Dominum in omni tempore mit der Antiphon Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus. Später wählte man zur Abwechslung andere Psalmverse aus Psalmen, die etwa beim Introitus oder Offertorium nicht zu Ende gesungen werden konnten. Als zuletzt nur mehr der Priester kommunizierte, ließ man die Psalmverse wegfallen und behielt allein eine stets wechselnde Antiphon bei.

Die beiden Ablutionsgebete, die während der Abspülung (ablutio) gesprochen werden, sind als private Andachtsäußerung des Zelebranten unmittelbar an Christus gerichtet (die Pluralform des Quod ore rührt daher, daß es früher, wie noch heute am Donnerstag der Passionswoche, als Postkommunion diente).

In der liturgischen Postkommunion (oratio post communionem) dankt der Zelebrant in seinem und aller Teilnehmer Namen Gott für die Gnaden der h. Kommunion und knüpft daran in der Regel neue Bitten um Güter mannigfacher Art, zumeist um reichliche Kommunionfrüchte.

§ 49.

Der Schluß der Meßfeier.

Der Schlußteil der h. Messe, bestehend aus Entlassungsruf, Entlassungssegen, Schlußevangelium und Danksagung des Priesters, wird wiederum eingeleitet durch Altarkuß und Begrüßung des Volkes.

1. Der Entlassungsruf des Diakons lautet an den Tagen, an denen wegen des freudigen Charakters das Gloria gesungen wird:

Gehet, es ist die Entlassung, im Sinne von: Vollendet ist das h. Geheimnis! (vgl. oben S. 130 f.). Dafür tritt an Tagen der Trauer und Buße, an denen man auch in späterer Zeit noch nach der Messe längeres Gebet fortsetzte, die Entlassungsformel des Stundengebets: Lasset uns den Herrn preisen. In beiden Fällen antwortet das Volk, indem es für die Teilnahme an der gnadenreichen Feier Gott Dank sagt. Das Requiescant in den Seelenmessen greift auf das dona eis requiem im Kommunionteile zurück.

2. Bevor das Volk die Kirche verläßt, soll es schon nach Angabe der Apostolischen Konstitutionen (VIII, 15, 10) den bischöflichen bzw. priesterlichen Segen empfangen (der nur in den Seelenmessen unterbleibt). Der Zelebrant bereitet sich im stillen Placeat dazu vor. In demselben bittet er Gott um huldvolle Aufnahme des vollbrachten Dienstes und um reichliche Verleihung aller Opferfrüchte. Dann küßt er den Altar, richtet Augen und Hände himmelwärts zum dreieinigen Gott, wie um den Segen in Empfang zu nehmen, und spendet ihn durch das Zeichen des h. Kreuzes unter der Formel Benedicat vos etc. Es ist der Segen des Vaters, der seinen Eingeborenen für uns hingegeben hat; es ist auch der Segen des Sohnes, der aus Liebe zu uns das Kreuz bestieg; es ist endlich der Segen des Hl. Geistes, der soeben noch das Wunder der Wandlung, die mystische Incarnatio vollzogen hat. Diesen Segen des dreieinigen Gottes soll der Christ nach dem Wunsche der Kirche am Morgen eines jeden Tages für seine tägliche Arbeit zu gewinnen suchen.

3. Schlußevangelium. Nach mittelalterlichem Gebrauche wird mit einer Segensspendung gern die Verlesung eines Evangeliums verbunden (vgl. Fronleichnamsprozessionen und Wettersegen), gleich als wollte man damit das persönliche Wort Gottes, den Logos, auf die Erde herabrufen, um von neuem seine Wunder- und Segenskraft an den Menschen zu zeigen. Besonders der Anfang des Johannesevangeliums wurde gern hierzu benutzt.

Auch am Schluß der Messe (selbst nach Seelenmessen) ist die Verlesung des Johannesevangeliums vorgeschrieben, es sei denn, daß ein durch höhere Festfeier verdrängtes Sonntags- oder Ferialevangelium verlesen werden müßte.

Das Johannesevangelium bietet dem Priester und allen Kommunikanten überaus passende Gedanken zur Betrachtung, denn für alle diese ist gerade bei der Meßfeier das „Wort" wieder Fleisch, ja Speise geworden. Es hat unter ihnen auf dem Altare sein Zelt aufgeschlagen, ja in ihren Herzen Wohnung genommen und ihnen die göttliche Gnade und Wahrheit offenbart. Dafür sei Gott ge-

priesen und gedankt. Deo gratias lauten die Schlußworte der liturgischen Gehilfen. Alsdann verlassen alle die hehre Opferstätte und kehren unter Orgelspiel in derselben Ordnung, wie sie gekommen, in die Sakristei zurück.

4. Dem Zelebranten obliegt noch die Verrichtung der im Missale bezeichneten Rezeßgebete. Die aus dem Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3) und Psalm 150 zusammengesetzte Psalmodie wird durch die Antiphon Trium puerorum als ein Lob- und Danklied gekennzeichnet. Mit Kyrie und Paternoster schließt sich Bittgebet an. In Versikeln wird zu drei Orationen übergeleitet, die aus der Privatandacht des Papstes in der dem h. Laurentius geweihten Kapelle Sancta sanctorum beim Lateranpalaste stammen. Der Priester fleht darin zunächst, bezugnehmend auf das Feuer in Babylons Glutofen, Gott möge alles unheilige Feuer im Innern der Menschenherzen ersticken. Dann bittet er um Beistand in den Tagesgeschäften. Endlich ruft er im Hinblick auf die Standhaftigkeit des h. Laurentius Gottes Hilfe im Kampfe gegen sündhafte Begierden und Leidenschaften an.

Am Schlusse der Lesemessen (Stillmessen, missae lectae oder privatae) werden gewisse Gebete vom Zelebranten, womöglich in der Landessprache, „mit dem Volke" verrichtet. Die gegenwärtig üblichen hat erstmals Papst Leo XIII am 6. Januar 1884 vorgeschrieben; Papst Pius X hat die dreimalige Anrufung des h. Herzens Jesu beigefügt. Wird die stille Messe „mit einer gewissen Feierlichkeit" zelebriert (z. B. bei Gelegenheit der Erstkommunionfeier) oder folgt auf sie unmittelbar, ohne daß der Priester den Altar verläßt, eine andere kirchliche Funktion oder öffentliche Andachtsübung (z. B. sakramentaler Segen oder Weihegebet am Herz-Jesu-Freitag), so dürfen die genannten Gebete unterbleiben (SRC 20. Juni 1913 und 2. Juni 1916; Decr. auth. n. 4271).

Bei den Ämtern ohne Ministration (missae cantatae) wird in der Regel kein Weihrauch verwendet. Jedoch ist in einigen Diözesen durch päpstliches Indult gestattet, an bestimmten Tagen bei der missa cantata die gleichen Inzensationen wie beim Levitenamt auszuführen, im Bistum Münster z. B. an allen Duplexfesten 1. und 2. Klasse (Indult vom 18. März 1892). Dadurch soll auch Kirchen mit geringerer Priesterzahl die feierlichste Art des Gottesdienstes an diesen Festen ermöglicht werden.

Dritter Abschnitt.

Liturgik der Sakramente und Sakramentalien.

1. Kapitel.

Die heiligen Sakramente.

Literatur: L. Billot, De ecclesiae sacramentis[4]. 2 Bde. Rom 1906 u. 1908; N. Gihr, Die h. Sakramente der katholischen Kirche[3]. Freiburg 1918; A. D. Sertillanges, Les sept sacrements de l'Église. Paris 1912; F. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten. Tübingen 1872; Fr. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des h. Thomas[2]. 3. Bd. Münster 1920; J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts[3]. 2. Bd. S. 20 ff. Freiburg 1914.

W. Koch, Die Taufe im Neuen Testament. Münster 1910; V. Ermoni, Le baptême dans l'église primitive. Paris 1904; F. J. Dölger, Sphragis, eine altchristliche Taufbezeichnung. Paderborn 1911; Ders., Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Liturgiegeschichtliche Forschungen Heft 2). Münster 1918; Ders., Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Paderborn 1909; F. Gillmann, Taufe „im Namen Jesu" oder „im Namen Christi"? Mainz 1913; A. Staerk, Der Taufritus der griechisch-russischen Kirche. Freiburg 1903; F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung. Wien 1906; J. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum. Speyer 1891; K. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem h. Augustin. Paderborn 1917; G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten[2]. Freiburg 1910; J. Kern, De sacramento extremae unctionis. Regensburg 1907; van Rossum, De essentia sacramenti ordinis, disquisitio historico-theologica. Freiburg 1914; St. v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats. Freiburg 1900; J. Hoffmann, Die Form der Eheschließung in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Theol.-prakt. Monatsschrift 1891, S. 745 f.; E. Friedberg, Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1865.

§ 50.

Die Sakramentespendung im allgemeinen.

Sakramente (des Neuen Bundes) sind äußere, d. h. sinnlich wahrnehmbare Zeichen, die infolge ihrer Einsetzung durch Jesus Christus die Kraft haben, die Übertragung einer Heiligungsgnade (Erteilung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade nebst Vergebung von Todsünden und Tilgung ewiger Strafen) nicht nur anzu-

zeigen, sondern auch zu bewirken. Ihre Liturgie besteht teils aus wesentlichen Bestandteilen, die der göttliche Stifter der Kirche, wenn auch nur im allgemeinen (dem Grundgedanken nach, in genere), angeordnet hat und deren Substanz zu ändern die Kirche nicht berechtigt ist (vgl. oben S. 12), teils aus außerwesentlichen Zusätzen der Kirche, die man in der Regel Zeremonien zu nennen pflegt. Die wesentlichen Bestandteile der Liturgie eines jeden Sakramentes bilden sein „äußeres Zeichen", das wiederum aus „Ding" und „Wort" oder nach der üblichen aristotelisch-scholastischen Terminologie aus „Materie" (materia) und „Form" (forma) zusammengesetzt ist. Besteht die „Materie" in einer sinnenfälligen Handlung, die unter Anwendung einer körperlichen Substanz (Wasser, Chrisma) vollzogen wird, so heißt die Substanz „entfernte Materie" (materia remota), ihre Anwendung „nächste Materie" (materia proxima). Die „Form" ist zumeist ein gesprochenes, lautbares Wort; jedoch können unter Umständen andere die Handlung deutlich bestimmende Zeichen dafür eintreten.

1. **Äußeres Zeichen und Zeremonien der Spendung.** Die Zusammensetzung des äußeren Zeichens aus Materie und Form entspricht der Zusammensetzung bzw. Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur in Christus. So stellt jedes Sakrament im äußeren Zeichen ein schwaches Abbild des Verdiensturhebers und höchsten Spenders seiner Gnaden dar: durch seine „Form" weist es auf das ewige „Wort" des Vaters hin, d. h. auf die göttliche Natur des Erlösers, die seine Gnaden schafft, durch die „Materie" aber auf die menschliche Natur, mit deren Hilfe der Erlöser für uns die Gnaden verdient und sie während seiner irdischen Wirksamkeit wiederholt ausgespendet hat.

Die Zeremonien, die von der Kirche der Sakramentespendung aus wichtigen Gründen beigefügt worden sind und darum außer im Notfalle nicht ohne Sünde weggelassen werden dürfen, haben in der Regel eine belehrende, erbauende und Gnaden vermittelnde Bedeutung:

a) Sie belehren, indem sie einzelne Gnadenwirkungen bildlich darstellen oder ihre Entfaltung zeigen. Die Zeremonien dieser Art machen, wie der Catechismus Romanus (p. II c. 1 qu. 18) sagt, „das, was die Sakramente bewirken, noch mehr klar und stellen es gleichsam vor Augen".

b) Sie erbauen, indem sie die h. Geheimnisse mit Ehrfurcht und Würde umgeben. Sie „prägen die Heiligkeit dieser Dinge tief dem Herzen der Gläubigen ein und erheben den Geist derer, die sie anschauen und genau beobachten, zu Gedanken an

himmlische Dinge. Sie erwecken Glauben und Liebe" (Catech. Rom. l. c.).

c) Sie vermitteln Gnaden untergeordneter Art, indem sie als Sakramentalien die Disponierung des Empfängers vorbereiten oder erhöhen. Man denke an die Besprengung mit Weihwasser vor Spendung der Krankenkommunion u. ä. Solche Sakramentalien bewirken nach den Lehren der katholischen Dogmatik, wenn auch nur fürbittweise, aktuelle Gnadenhilfe, dingliche Heiligkeit und zeitlichen Segen.

2. **Gültige und würdige Spendung.** Es ist hauptsächlich folgendes zu beachten:

A. Vor der Ausspendung. Der Priester, der ein Sakrament spenden will, soll im allgemeinen (von gewissen Ausnahmefällen abgesehen) sich mit dem Superpelliz (Rochett) und darüber mit einer Stola von jener Farbe bekleiden, die dem Ritus des Sakramentes entspricht (Rit. Rom. tit. I c. 1 n. 7). Wie die Stola die priesterliche Gewalt bezeichnet, so soll das weiße Superpelliz die Herzensreinheit, womit die h. Sakramente gespendet und empfangen werden müssen, zum Ausdruck bringen.

Der Spender muß, da er Christi Person vertritt, den von Christus für die verschiedenen Sakramente verschieden angeordneten Bedingungen entsprechen, um die Sakramente gültig spenden zu können. Um sie zugleich erlaubterweise und würdig zu spenden, soll er auch im Stande der heiligmachenden Gnade sein. Dies ist für einen Vertreter der Person des allheiligen Gottessohnes nicht nur höchst geziemend, sondern wird auch durch die Heiligkeit des sakramentalen Aktes selbst verlangt, da zu dessen Zustandekommen der Spender nicht als rein sachliches Instrument, sondern als ein Mensch, der sein Handeln bewußt lenkt, mitzuwirken hat.

Beim Akte der Sakramentespendung sollen in der Regel ein oder mehrere mit einem Superpelliz (Röcklein) bekleidete Ministranten zugegen sein (Rit. Rom. tit. I c. 1 n. 8), um dem Spender, wenn er die liturgischen Gebete verrichtet, im Namen der Gläubigen zu antworten.

Die h. Geräte, Paramente, Ornamente, Leintücher und Gefäße müssen wohl erhalten (integra), würdig ausgestattet (nitida) und sauber (munda) sein, so wie es die Ehrfurcht gegen die h. Geheimnisse und die Erbauung der Gläubigen fordert (Rit. Rom. l. c. n. 9).

B. Bei der Ausspendung. Zur Gültigkeit des sakramentalen Aktes ist im Augenblicke der Spendung weiterhin erforderlich, daß der Spender mindestens die virtuelle Intention habe, das zu tun, was die Kirche tut (intentio faciendi, quod facit

ecclesia), sowie daß er die rechte „Materie" und „Form" anwende und in einer der Natur des Sakramentes entsprechenden Weise miteinander verbinde. Darüber hinaus wird er sich freilich bemühen, auch soweit als möglich eine aktuelle Intention zu erwecken (Rit. Rom. l. c. n. 12), und nicht nur die Worte der „Form", sondern alle Worte, auch die der begleitenden Zeremonien, aufmerksam, deutlich (distincte), andächtig und mit vernehmlicher Stimme (clara voce) zu sprechen (l. c. n. 11), sowie alle vorgeschriebenen Gebräuche mit geziemender Würde (decenter gravique actione) vorzunehmen (l. c. n. 12).

C. Nach der Ausspendung. Den Empfänger der Gnaden des Sakramentes soll der Spender mit seinem Gebete und gegebenenfalls mit weiterer Belehrung unterstützen. Für sich selbst wird er Gott danken, daß er im Dienste Christi zur Heiligung des Volkes beitragen durfte. Alle bedeutenderen Fehler soll er, und zwar die wesentlichen, auch mit großer eigener Beschwernis, soweit es noch möglich ist, wieder gutzumachen suchen; die unbedeutenden sollen ihm Anlaß sein, daß er sich vor Gott verdemütige, um Verzeihung bitte und bessere Vorsorge für sein zukünftiges Verhalten treffe.

Für die Beurteilung der Gültigkeit eines gespendeten Sakramentes in Zweifelsfällen sei bemerkt:

Ist der Zweifel bloß negativ, so daß man nur nicht gerade im einzelnen sich über den richtigen Vollzug des Aktes Rechnung geben kann, so steht die Präsumtion für die Gültigkeit und soll die Spendung nicht wiederholt werden.

Ist der Zweifel aber positiv, d. h. stützt er sich auf eine bestimmte Wahrnehmung, und ist er demgemäß als vernünftig zu erachten, so muß unterschieden werden: Handelt es sich um ein Sakrament, das zum Heile notwendig ist (Taufe, Absolution bei Sterbenden, die nicht zugleich die h. Ölung empfangen haben, h. Ölung bei Bewußtlosen, die nicht vorher ein anderes Sakrament empfangen konnten) oder kommt, wie bei der Priesterweihe, das bonum religionis in Betracht, so muß die Spendung (bedingt) wiederholt werden. Ist dagegen das Sakrament nicht so notwendig (z. B. Firmung, h. Ölung nach Empfang der anderen Sakramente, Ehe), so kann je nach den Schwierigkeiten, die eine Wiederholung für den Priester oder Bischof mit sich brächte, eine solche leichter unterlassen werden, zumal wenn die Zweifelsgründe nicht bedeutend sind und dem Empfänger eventuell nur geringe Nachteile entstehen.

Bei einzelnen Sakramenten ordnet das Rituale eine Eintragung der Spendung in das betreffende Pfarrbuch an (l. c. n. 18).

Von den apostolischen Zeiten an haben die Gläubigen wie bei der Feier der h. Messe, so auch bei Ausspendung der Sakramente und anderen kirchlichen Handlungen Gaben zum Unterhalt des Klerus dargebracht, woraus die sog. Stolgebühren entstanden. Wie die kirchliche Gesetzgebung immer festgehalten hat (vgl. Conc. Lateran. IV. decr. 66) und auch das Rituale Romanum (l. c. n. 13) erklärt, darf für die Spendung von Sakramenten im allgemeinen „weder direkt noch indirekt" etwas verlangt werden. Auch das neue Rechtsbuch (can. 736) hält diesen Grundsatz im allgemeinen aufrecht, gestattet jedoch die geziemende Einforderung von Stolgebühren, wenn solche durch ein Provinzialkonzil oder eine Bischofskonferenz angeordnet und vom päpstlichen Stuhle genehmigt sind (can. 1507).

3. **Ritualbücher.** Da die „Form" der Spendung bei den meisten Sakramenten nur in einigen wenigen Worten besteht, die man leicht auswendig behalten kann, pflegte man sie in der ältesten Zeit nicht einmal aufzuzeichnen, sondern anscheinend nur mündlich weiter zu überliefern. Als aber zahlreiche Zeremonien mit vielen Gebetstexten hinzukamen, nahm man diese zunächst in die vorhandenen Sakramentarien auf. So finden wir im Leonianum, Gelasianum und Gregorianum die Textworte der Taufe und Firmung in Verbindung mit der Messe des Karsamstages.

Später legte man eigene Hefte (manualia oder manipuli) für die Formeln der Sakramentespendung an, insbesondere für die Taufe und letzte Ölung, Eheschließung und Krankenseelsorge. Dazu schrieb man oft die Sterbe- und Beerdigungsgebete, Benediktionsformulare, vielfach auch kirchenrechtliche Bestimmungen, die von besonderer Bedeutung für die Seelsorge waren, und Beschlüsse der Diözesansynoden. Aus den entsprechenden Büchern für die Spendung der bischöflichen Sakramente entwickelten sich im 9.–10. Jahrhundert die sog. Pontifikalien. Die Ritualbücher des Pfarrklerus nahmen mit der Zeit einen immer größeren Umfang an. Weit verbreitet war ein um 1380 durch Guido von Mont-Rocher verfaßtes Rituale, genannt Manipulus curatorum. Gegen Ende des Mittelalters wurden solche Bücher meist Agenden genannt (vgl. oben S. 8). Die Agende der Kathedrale galt in der Regel als Vorbild für die entsprechenden Bücher aller Pfarrkirchen. Als im Jahre 1614 Papst Paul V auf Veranlassung des Konzils von Trient das Rituale Romanum veröffentlichte (vgl. oben S. 16), wurde dieses den übrigen Diözesen der Kirche nicht streng vorgeschrieben, sondern nur als Muster bezeichnet, nach dem sie ihre eigenen Ritualbücher umgestalten sollten. Heute ist das römische Rituale fast allgemein rezipiert.

§ 51.
Die Taufe.

Die Taufe als das Sakrament der geistigen Wiedergeburt (*βαπτισμός* von *βάπτειν* eintauchen, baptismus, *λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* Tit. 3, 5) ist das erste und notwendigste der christlichen Sakramente.

1. Geschichte. Bereits im Judentum bestanden mannigfache gesetzliche Waschungen und Taufen zur Weckung der Bußgesinnung, wie die Johannestaufe. Die Taufe Jesu im Jordan (Mt. 3, 13 ff.) war ein vorbildlicher Akt, der auf die wahrscheinlich unmittelbar folgende Einsetzung des Sakramentes vorbereitete (vgl. Jo. 3, 22; 4, 1 ff.). Im Gespräche mit Nikodemus (Jo. 3, 3 ff.) verkündigte Jesus die Heilsnotwendigkeit der christlichen Taufe. Kurz vor seiner Himmelfahrt (Mt. 28, 19) sandte er alsdann seine Jünger zur Taufe aller Menschen aus.

Dementsprechend spendeten die Apostel die Taufe „im Namen Jesu", d. h. unter Berufung auf den Taufbefehl Christi, in seiner Kraft und zur innigsten Verbindung mit ihm (Apg. 2, 38 ff.; 8, 12 f. 36 ff.; 9, 18; 10, 47; 19, 3 ff. u. ö.). Die Didache und die I. Apologie Justins (c. 61) enthalten eine Schilderung der ältesten Taufweise.

Bald nachher entwickelte sich die Katechumenatsdisziplin. Wer sich zum Katechumenat anmeldete, wurde vom Bischofe nach einer Zeremonie, die eine Verscheuchung des unreinen, heidnischen Geistes darstellte (exsufflatio spiritus immundi), mit dem Kreuze an der Stirn bezeichnet und durch Handauflegung (in Rom auch durch Exorzismus unter Darreichung von Salz) in den Schutz und Unterricht der Kirche aufgenommen. Als Katechumene (*κατηχούμενος*) sollte er nunmehr regelmäßig der Vormesse anwohnen und sich etwa zwei Jahre im christlichen Leben bewähren. Dann erst trat er in die Klasse der „Auserwählten" (competentes, electi, illuminandi, *φωτιζόμενοι*) ein, erhielt während der Quadragesimalzeit besondern Unterricht über das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser (Traditio und Redditio symboli) und wurde wiederholten Exorzismen unterworfen. Die Taufspendung selbst fand in der Osternacht nach Widersagung des Teufels und feierlichem Bekenntnis des Glaubens an die spezifisch christlichen Lehren (Dreipersönlichkeit Gottes) unter dreimaliger Immersion (im Abendland auch durch Infusion des in der Piscina stehenden Täuflings) statt. Es folgte Firmung, Kommunion und Vervollständigung des Unterrichts in der Osterwoche.

Vom 5. Jahrhundert an wurde die Erwachsenentaufe immer seltener, das Katechumenat verfiel. Statt der Erprobung im christlichen Leben wurde eine Bürgschaft für christliche Erziehung durch sog. Paten (patrini, sponsores) angenommen. Der Unterricht wurde auf einige zeremonielle Formeln mit wenigen (5—7) liturgischen Akten, den sog. Skrutinien, beschränkt, mehr nur, um den Paten ihre Pflicht, das Kind religiös zu erziehen, eindrucksvoll vor die Seele zu stellen. Gegen Ende des 8. Jahrhunderts verlegte man alle Zeremonien auf den Tauftag, und zwar in der Regel auf die Oster- und Pfingstvigilie, im Morgenland auf das Fest Epiphanie. Statt der Immersion wurde immer mehr die Infusion üblich, jedoch erhielt sich die Immersion mancherorts noch bis ins 16. Jahrhundert. Die Firmung wurde von der Taufe getrennt und die Kommunion, die bei Kindern nur durch Darreichung einiger Tropfen des h. Blutes ausgeführt zu werden pflegte, durch eine Ablutio vini ersetzt.

2. Der heutige Taufritus. Der Ritus der Kindertaufe (Ordo baptismi parvulorum, Rit. Rom. tit. II c. 2) ist durch Abkürzung aus dem Ritus der Erwachsenentaufe entstanden. Er umfaßt in kürzester Form:

a) die Zeremonien des Katechumenats an der Kirchtüre (ad limen ecclesiae), und zwar Benennung mit einem „christlichen" Namen, vorzüglich mit dem eines Heiligen, der Vorbild, Fürbitter und Beschützer sein soll (vgl. can. 761), sodann Einleitungskatechese über die beiden Hauptgebote des Christentums, Verscheuchung des unreinen Geistes, Aufnahme in den Schutz der Kirche durch Kreuzbezeichnung, Handauflegung und Darreichung des Salzes, das zugleich Sinnbild der christlichen Lehre ist;

b) die Zeremonien des Photizomenats in drei Stationen, noch an der Kirchtüre wiederholte Exorzismen, dann autoritative Einführung in die Kirche und auf dem Wege zum Taufbrunnen Gebet des Symbolums und Vaterunsers, vor dem Taufbrunnen letzter Exorzismus und sog. Apertio aurium (Sinnbild der Eröffnung des geistigen Sinnes, vgl. Mk. 7, 32 ff.);

c) den Taufakt, der nach feierlicher Widersagung und symbolischer Salbung zum Kampfe wider den Teufel, sowie nach kurzer Erneuerung des Glaubensbekenntnisses durch dreimalige Infusion in Kreuzform unter gleichzeitiger Anrufung der einzelnen Personen der hh. Dreifaltigkeit erfolgt;

d) die Zeremonien nach der Taufe, nämlich die Salbung mit Chrisam zum Zeichen der Gnadenfülle und zur Verähnlichung mit Christus, dem Gesalbten, die Darreichung des weißen Kleides (Tauf-

unschuld) und der brennenden Kerze (Pflicht zur rechten Betätigung des Christenglaubens). Ein Segenswunsch für den Täufling und eine Ermahnung an die Paten bilden den Abschluß.

Die Erwachsenentaufe hat reichere Zeremonien (siebenfache Kreuzbezeichnung, dreimalige Aufforderung zum Beten des Vaterunsers u. a.).

Auch bei Nottaufen muß die vollständige Taufform, die rechte Materie (natürliches Wasser, Abwaschung) und die Intention der Kirche angewandt werden. Das neue Gesetzbuch wünscht die Zuziehung von einem oder zwei Zeugen (can. 742).

3. Liturgische Bedeutung. Der sakramentale Akt deutet symbolisch bereits die Wegnahme sündhafter Unreinigkeit und Wiederherstellung früherer Heiligkeit der Menschennatur an. In der Abwaschung mit Wasser findet man sogar die Tilgung der ewigen Strafe angezeigt, da Wasser Feuersgluten löscht. Noch deutlicher weist die Symbolik der Immersionstaufe auf das „Begräbnis" der alten, sündhaften Menschennatur und das Auferstehen zu neuem geistigen Leben hin. Die der Spendung nachfolgenden Zeremonien bezeichnen die einzelnen sakramentalen Wirkungen genauer als Nachlaß aller Sünden (Deus . . . dedit tibi remissionem omnium peccatorum), als positive Heiligung durch Eingießung der heiligmachenden Gnade (ipse te liniat chrismate salutis . . . Accipe vestam candidam . . .) und mahnen zur Sorgfalt in Bewahrung der Taufgnaden (custodi baptismum etc.). Da die Worte der Spendungsform „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes" eine Weihe an die heiligste Dreifaltigkeit enthalten, deuten sie als letzte Wirkung die Einprägung des unauslöschlichen Charakters an.

4. Spender und Empfänger. Ordentliche Spender der feierlichen Taufe (baptismus solemnis) sind die Bischöfe und Priester, außerordentliche die Diakone; jedoch ist an erster Stelle der eigene Pfarrer des Täuflings bzw. seiner Mutter zur Spendung berufen (can. 738). Fremde Priester bedürfen der wenigstens präsumierten Erlaubnis des Ortspfarrers zur feierlichen Taufe. Spendet ein Priester oder Diakon die Nottaufe (b. privatus), so hat er, falls noch Zeit vorhanden ist, die dem Taufakte nachfolgenden Zeremonien unmittelbar anzuschließen. Im übrigen sind alle bei Nottaufen unterlassenen Zeremonien später in der Kirche nachzuholen (Rit. Rom. tit. II c. 5). Fähig zum gültigen Empfang der Taufe ist jeder noch nicht getaufte Mensch, sobald und solange er lebt. „Erwachsene", d. h. solche, die den Vernunftgebrauch besitzen, bedürfen zum

gültigen Empfang einer Intention, nämlich der positiven Willensbereitschaft, sich taufen zu lassen (can. 745). Der erlaubte und würdige Empfang setzt eine innere Disposition voraus, worüber die Sakramentenlehre zu vergleichen ist. Die Kindertaufe wird schon durch die älteste Tradition bezeugt (Irenäus, Adv. haer. II, 22, 4; Origenes, Comm. in Rom. 5, 9; Cyprian, Ep. 59, 2 ff.). In der Regel soll die Taufe der Kinder nicht über den dritten Tag nach der Geburt verschoben werden.

Zur feierlichen Taufe sind ein bis zwei Paten erforderlich. Näheres can. 762—769.

§ 52.

Die Firmung.

Obwohl die Firmung in der ältesten Zeit in der Regel unmittelbar nach der Taufe gespendet wurde und ihre Gnadenwirkung zur Erhöhung und Vollendung der Taufgnade dient (*τελείωσις*, *βεβαίωσις*, consummatio, signaculum spiritus, consignatio, confirmatio), ist sie doch nach Apg. 8, 14 ff. und 19, 6 von der Taufe verschieden. Sie ist das Sakrament, das die Getauften zum mutigen und standhaften Bekenntnisse des Glaubens mit dem Hl. Geiste erfüllt.

1. Geschichte. Nachdem Priester oder Diakone die Taufe vorgenommen hatten, spendeten in ältester Zeit nur die Bischöfe unter Handauflegung und Gebet, sowie (nachweisbar seit dem zweiten Jahrhundert) unter gleichzeitiger Salbung mit Chrisam (*ἅγιον μύρον*) die Firmung (vgl. Tertullian, De bapt. 6—8; Origenes, In Lev. hom. 6, 5; 8, 11; Hippolytus, In Dan. I, 16; Ägyptische Kirchenordnung, ed. Achelis 98 f.; Canones Hippolyti 19, 13 u. a.).

Gerade die Salbung wurde im Morgenland zum feierlichsten Ritus, den man an mehreren Körperstellen ausführte (Cyrill, Cat. myst. 3). Als wegen des Anwachsens der Diözesen die Bischöfe nicht mehr jeder Taufspendung beiwohnen konnten, wurde im Orient die Firmung auch den einfachen Priestern überlassen. Die Handauflegung trat dort fast ganz zurück. Die griechische Form lautet, wohl im Anschluß an Apg. 2, 38: „*Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου. Ἀμήν*“.

Im Abendland hielt man bis heute daran fest, daß die Neugetauften zum Empfang der Firmung vor den Bischof zu führen seien. Dieser legte ihnen unter Gebet um die sieben Gaben des Hl. Geistes (Ambrosius, De myst. 7, 42) die Hand auf und bezeichnete sie gleichzeitig mit Chrisam an der Stirn. Die Worte zur Stirnbezeichnung (consignatio) lauteten: Signum Christi in vitam

aeternam (Gelasianum I, 44) oder ähnlich, seit dem 9. Jahrhundert auch schon wie heute: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Endlich folgte wie beim Schluß der Taufe ein Friedensgruß, dessen Ritus bei Kindern nur andeutungsweise in Form des „Backenstreiches“ möglich war und früh anders gedeutet wurde (Durandus 6, 84). Ein bischöflicher Segenswunsch wurde im gallikanischen Ritus noch hinzugefügt.

2. Der gegenwärtige Ritus. Der Firmung wird heute ein Einleitungsvers Spiritus sanctus superveniat in vos etc. vorausgeschickt; daran schließt sich eine allgemeine Handausstreckung mit dem Gebet um die sieben Gaben des Hl. Geistes, hierauf eine besondere Handauflegung an, die mit gleichzeitiger Salbung der Stirn des einzelnen Firmlings verbunden ist. Die besondere Handauflegung und die Salbung bilden den eigentlichen sakramentalen Akt; schon das Hinstrecken der Hand und Berühren der Stirn mit dem Chrisam kann als Handauflegung im liturgischen Sinne gelten. Der Chrisam wird aus Olivenöl und Balsam bereitet und muß vom Bischofe geweiht sein. Für die „Form“ ist wesentlich, daß eine „Besiegelung“ oder Kennzeichnung der Person des Empfängers als wahren Jüngers Christi (*σφραγίς*, signo te), sowie eine Mitteilung stärkender Gnade (*δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου*, confirmo te, in vitam aeternam) zum Ausdruck gebracht wird.

Auf den sakramentalen Akt folgt der Friedensgruß unter Berührung der Wange des Firmlings, heute meist als geistlicher Ritterschlag gedeutet, sodann der Gesang einer Antiphon, die nochmals um volle Zuwendung aller Firmungsgnaden bittet (Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis etc.) mit Versikeln, Oration und bischöflichem Segensgebet.

3. Liturgische Bedeutung des sakramentalen Zeichens. Das Öl versinnbildet die Kraft und Gewandtheit im Kampfe wider die Feinde des Heils, die Fülle der Gnaden und das Licht der göttlichen Erleuchtungen. Der Balsam deutet den Wohlgeruch des christlichen Tugendlebens und die Reinerhaltung vom Verderben der Welt an. Die Handauflegung bezeichnet die Übertragung des Hl. Geistes; die Kreuzbezeichnung an der Stirn will darauf hinweisen, daß der Gefirmte seinen Glauben an Christus mutig und offen bekennen und sich des Kreuzes als seines Feldzeichens nie schämen soll. Dazu passen die Worte der Form, in denen gleichsam eine Weihe zu heiligem Kampfe in der Heeresfolge des Gekreuzigten ausgesprochen wird. Der Friedensgruß und die be-

gleitende Zeremonie versprechen dem, der mit Christus kämpft und alle Unbilden geduldig erträgt, den wahren Frieden des Herzens.

4. Spender und Empfänger: Ordentlicher Spender ist der Bischof, außerordentlicher der Priester mit päpstlicher Vollmacht (Missionare und morgenländische Priester, privilegium tacitum).

Empfänger kann jeder Getaufte sein, der noch nicht gefirmt ist. Zum erlaubten und würdigen Empfang wird Gnadenstand und hinreichende Unterweisung in der christlichen Religion verlangt (can. 786).

Zur Firmung ist ein Pate gleichen Geschlechts wie der Firmling erforderlich. Näheres can. 780—800.

§ 53.
Die heilige Eucharistie.

Die Eucharistie, d. h. Leib und Blut Jesu Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, kommt durch den Konsekrationsakt der Messe zustande.

1. Aufbewahrung. Zur Geschichte der Aufbewahrung vgl. oben S. 54 f. Nach dem neuesten Rechte (can. 1264 und 1265) ist die dauernde Aufbewahrung der h. Eucharistie für alle Dom- und Pfarrkirchen sowie gewisse Klosterkirchen pflichtmäßig, für andere Kirchen und Kapellen aber nur mit ausdrücklicher bischöflicher Erlaubnis oder auf Grund päpstlichen Indultes gestattet. Die h. Hostien sind rechtzeitig zu erneuern; nach den meisten Diözesanverordnungen dürfen sie vom Tage ihrer Bereitung an bis zu ihrer Sumierung vielleicht 14 Tage, jedoch keinesfalls über vier Wochen alt werden.

2. Geschichte der Kommunionspendung. In den vier ersten Jahrhunderten pflegten sich alle der Messe beiwohnenden Gläubigen an der Kommunion zu beteiligen (Cyprian, De orat. Dom., c. 18). Sie empfingen die h. Hostie in die Hand, verehrten dieselbe und führten sie selbst zum Munde; den Kelch reichte der Diakon. Eine anschauliche Schilderung der Gebräuche des 4. Jahrhunderts findet sich in der 5. mystagogischen Katechese Cyrills von Jerusalem (c. 21). Die Spendungsformel lautete bei Austeilung der Gestalt des Brotes „Leib Christi", bei Austeilung der Gestalt des Weines „Blut Christi (Kelch des Lebens)". Beidemal antwortete der Empfänger „Amen".

Im frühen Mittelalter wurde es üblich, das h. Blut mit einem Röhrchen (fistula) aus dem Kelche zu sumieren oder auch unter der Spendungsformel „Der Leib und das Blut unsers Herrn Jesu Christi bewahre dich zum ewigen Leben" die h. Hostie ins h. Blut eingetaucht unmittelbar in den Mund zu reichen. Die letztere Art der

Kommunion ist im Morgenland bis heute in Gebrauch geblieben; sie wird dort in den meisten Riten mit Hilfe eines Löffelchens ausgeführt.

Im Abendland wurde dagegen bereits seit dem 9. Jahrhundert die h. Hostie allein in den Mund des Kommunikanten gelegt und die Gestalt des Weines im Laufe der Zeit immer seltener gespendet. Für das 13. Jahrhundert bezeugt Thomas von Aquin, daß „viele Kirchen" dem Volke die h. Kommunion nur mehr unter einer Gestalt austeilten, und er billigt diese Sitte hauptsächlich, weil sie die Gefahr einer Verunehrung des h. Sakramentes durch Verschüttung vermindere (Summa 3 qu. 80 a. 12). Dazu kam, daß auf solche Weise leicht die häufigere Kommunion, und zwar auch außerhalb der Messe, befördert werden konnte. Als später die Husiten die Notwendigkeit des „Laienkelches" zum vollen Empfang der Kommunionfrüchte lehrten, verurteilte die Kirche diesen Irrtum und ordnete jetzt für den römischen Ritus die Spendungsweise unter einer Gestalt allgemein an (Ausnahmen bei der Bischofskonsekration und beim feierlichen Hochamt des Papstes).

3. Ritus. Die im 13. Jahrhundert aufkommende Praxis der Kommunion außerhalb der Messe hat zu einem eigenen Spendungsritus geführt, der ins Rituale Romanum (tit. IV c. 2 und 4) aufgenommen ist.

a) Vorbereitungsritus. Durch Confiteor und Absolutionsformeln, Ecce agnus Dei und Domine non sum dignus werden dem Empfänger Akte der Reue, des Glaubens und Vertrauens, der Demut und fester Zuversicht nahegelegt.

b) Spendungsakt. In der Spendungsformel Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen (beim Viatikum: Accipe etc.), die unter Segnung des Kommunikanten mit der h. Hostie (oberhalb des Ziboriums) gesprochen wird, ist zugleich ein Bekenntnis des Glaubens an die Gegenwart Christi und ein Wunsch für das Heil des Empfängers enthalten.

c) Schlußritus. Bei Kommunion innerhalb der Messe gilt der letzte Teil der Messe als Schlußritus („revertitur ad altare nihil dicens ..." Miss. Rom., Rit. cel. X, 6). Extra missam ist am Altare die Antiphon aus dem Fronleichnamsoffizium O sacrum convivium mit Versikeln und Oration (in der österlichen Zeit: Spiritum nobis) zu beten und nach Ablutio digitorum und Repositio Sanctissimi der priesterliche Segen zu erteilen (außer, wenn der Zelebrant in schwarzer Meßkleidung die Kommunion ausgeteilt hat).

Der Krankenkommunion (auf dem Hinweg das Miserere und andere Psalmen) geht eine Aspersio loci, eventuell mit deutschen Vorbereitungsgebeten, bei Priestern und Diakonen auch eine Ablegung des Glaubensbekenntnisses (Coll. Rit. Arg., tit. V, c. 3) voraus. Nach dem Spendungsakte soll die Oration Domine sancte, womöglich mit Zufügung deutscher Danksagungsgebete, gesprochen und zum Abschied dem Kranken mit dem Ziborium ohne begleitende Worte („nihil dicens") der sakramentale Segen erteilt werden (auf dem Rückweg Ps. 148 Laudate Dominum de coelis u. a. Gebete; nach Rückkehr in der Kirche ein der Kirchenkommunion ähnlicher Abschluß und Segen mit der Pyxis).

Der Versehgang soll in der Regel öffentlich ausgeführt werden d. h. der Priester sei wenigstens mit Superpelliz (Rochett) und weißer Stola bekleidet, sowie von einem Ministranten mit brennendem Licht begleitet. Aus besonderen Gründen, wie sie eine Instruktion Benedikts XIV (2. Febr. 1744) zunächst für Serbien anerkannte, darf die Übertragung des Allerheiligsten auch geheim (privatim) geschehen. Alsdann trägt der Priester das h. Sakrament in einer Burse an Kordeln auf der Brust verborgen und verdeckt die Stola mit seinen Überkleidern. Erst im Hause des Kranken legt er das Superpelliz an. Dort müssen alle vorgeschriebenen Zeremonien der Spendung ausgeführt werden, nur tritt an die Stelle des sakramentalen der einfache priesterliche Segen, da eine zweite h. Hostie nicht mitgenommen wird (Rit. Rom. App. I). Um die häufigere Kommunion auch bei Kranken zu fördern, hat das kirchliche Gesetzbuch neuestens jedem Priester, der dies aus gerechter und vernünftiger Ursache für geraten hält (can. 847), gestattet, das h. Sakrament in privater (geheimer) Form zum Zwecke einer Andachtskommunion zu den Kranken zu bringen. Das Viatikum soll dagegen womöglich stets von den eigenen Pfarrgeistlichen überbracht werden, denen überhaupt allein jeder öffentliche Versehgang innerhalb ihres Pfarrbezirkes zusteht (can. 848—850).

4. Liturgische Bedeutung des Spendungsritus. Die Symbolik der h. Gestalten wurde bereits oben S. 141 erwähnt. Die Schlußantiphon der Spendung O sacrum convivium gibt passend als Wirkungen der würdigen Kommunion innigste Vereinigung mit Christus (Christus sumitur), Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Stärkung aller Seelenkräfte (mens impletur gratia) sowie als teilweise Rückwirkung auf das Leibliche eine Zusicherung der glorreichen Auferstehung (futurae gloriae nobis pignus datur) an.

5. Spender und Empfänger. Ordentliche Spender der Kommunion sind die Bischöfe und Priester, außerordentliche die Diakone; jedoch bedürfen letztere einer wenigstens präsumierten Erlaubnis des Pfarrers oder Bischofs (gravi de causa, can. 845). Das Viatikum darf an allen Tagen und zu jeder Zeit ausgeteilt werden; sonst darf die Kommunion am Karfreitag überhaupt nicht, am Karsamstag nur während und nach der Messe, an den übrigen Tagen nur während der Zelebrationszeiten gespendet werden. Empfänger des sakramentalen (nicht bloß materiellen) Genusses ist jeder Getaufte. Die heutige kirchliche Praxis erklärt jenen für berechtigt, und durch göttliches (Jo. 6, 54) und kirchliches Gebot zur Kommunion verpflichtet, der geistig so entwickelt ist, daß er die h. Eucharistie von gewöhnlicher Speise unterscheiden und ehrfurchtsvoll anbeten kann. Wunsch der Kirche ist, daß derselbe womöglich eine „vollständigere Kenntnis der christlichen Lehre und genauere Vorbereitung" erhalte (can. 854). Zum würdigen Empfang fordert sie in der Regel körperliche Nüchternheit von Mitternacht an und angemessene Herzensvorbereitung.

Über die Nüchternheit vgl. oben S. 138 f. Für lebensgefährlich erkrankte besteht eine allgemeine Befreiung von diesem Gebote. Auch dürfen solche, die nicht gerade lebensgefährlich, jedoch „schon länger als einen Monat" und „ohne sichere Aussicht auf baldige Genesung" erkrankt sind, falls der Arzt Nüchternheit für unzuträglich hält, ein bis zweimal in jeder Woche mit Zustimmung ihres Beichtvaters kommunizieren, nachdem sie vorher „eine Medizin" (in jeder Form) oder eine andere Stärkung in flüssiger Form (per modum potus) genossen haben (can. 858).

§ 54.

Das Bußsakrament.

Beim Sakrament der Buße, in dem der Priester dem entsprechend vorbereiteten Sünder die nach der Taufe begangenen Sünden nachläßt, kommen für die Liturgik weniger die Akte des Pönitenten, Reue, Beichte und Genugtuung als die Worte der Lossprechung und die sie begleitenden Handlungen des Spenders in Betracht.

1. Geschichte. Aus dem Einsetzungsberichte (Jo. 20, 22 f.) geht nichts über die Form der Verwaltung dieses Sakramentes hervor; er läßt den Ausdruck sowohl der Akte des Sünders wie des lossprechenden Apostels bzw. Bischofs unbestimmt. Jedoch finden wir bereits Ende des 1. Jahrhunderts ein Sündenbekenntnis (ἐξομολόγησις, Didache c. 14) vor Teilnahme an der Kommunion, eine

kirchliche Leitung der Genugtuungsakte und wenigstens in Verbindung mit letzteren eine rituelle Lossprechung oder Rekonziliation, die durch Handauflegung und Gebet des Bischofs, zuweilen auch durch Ölungen vollzogen wurde (Tertullian, De poenit., c. 9, Cyprian, Ep. 17, 2, Augustinus, De bapt. 3, 21 u. ö.). Im Morgenland bestand während des 4. Jahrhunderts eine Einteilung der Büßer in drei oder vier Klassen (*προκλαίοντες, ἀκροώμενοι* [*ὑποπίπτοντες*], *συστάντες*), im Abendland nur zeitweilig während des 9. Jahrhunderts in drei (flentes, audientes und consistentes), deren Aufsicht der Bischof einem eigenen Bußpriester übertrug. Seit Aufhebung des Bußpriesteramtes (in Konstantinopel 391 durch Bischof Nektarius) wurden die Devotionsbeichten mit privater Bußübung immer zahlreicher. Öffentliche Buße blieb für öffentliche Sünden im Abendland noch bis ins 12. Jahrhundert, ja im beschränkten Umfange noch bis zum 17. Jahrhundert (Pontif. Rom. III., De expuls. publ. poenitentium in fer. IV. Cin.; De reconc. poenit. in fer. V. Coenae Domini) in Gebrauch. Auch bei der Privatbeichte fand die Lossprechung durch Handauflegung oder Handausstreckung gegen die Pönitenten, unter Anwendung einer deprekativen, seit dem 13. Jahrhundert auch einer indikativen Form statt. Das Tridentinum (s. XIV c. 3) erklärte die Worte Ego te absolvo etc. als wesentliche Lossprechungsform („sacramenti poenitentiae forma, in qua praecipue ipsius vis sita est“). Im koptischen Ritus wird das Absolutionsgebet erst gesprochen, nachdem der Pönitent längere Zeit seine Epitimia (Buße) verrichtet hat. Im äthiopischen Ritus findet sich in Verbindung mit der Absolution eine Berührung des Pönitenten mit einem Ölzweig; bei den Nestorianern tritt eine Ölung an die Stelle der Handauflegung für gewisse größere Sünden.

2. Der heutige römische Ritus. Das Rituale Romanum (tit. III, c. 1 und 2) verlangt, daß der Spender sich mit dem Superpelliz und violetter Stola bekleide, duldet jedoch abweichende Ortsgebräuche (prout tempus vel locorum feret consuetudo). Diözesanagenden schreiben in der Regel bei Beginn jeder Beichte noch eine Segnung des Pönitenten vor (Dominus sit in corde tuo etc.), um dessen reumütige und aufrichtige Selbstanklage zu erleichtern. Ist nach Vervollständigung der Anklage, Beichtzuspruch und Auferlegung der Buße der Beichtvater zur Lossprechung bereit, so verrichtet er zunächst zwei Bittgebete, Misereatur und Indulgentiam, für den Pönitenten. Hierauf spricht er eine doppelte Absolutionsformel unter feierlicher Berufung auf seine priesterliche Gewalt, im ersten Satz Dominus noster etc. eine kanonische (natürlich nur

in foro interno, von den etwa inkurrierten Zensuren), im zweiten Satz Deinde ego te absolvo etc. die sakramentale. Von Indulgentiam an hat der Priester zum Zeichen der Gnadenmitteilung die Hand gegen den Pönitenten erhoben und bildet bei in nomine Patris etc. das Kreuzzeichen. Das Schlußgebet Passio erinnert an die alten Redemptionen, indem es die Verdienste Christi und der Heiligen sowie die früheren eigenen Verdienste des Pönitenten als Ergänzung seiner Bußwerke erklärt.

An Konfluxtagen dürfen Misereatur, Indulgentiam und Passio ausgelassen werden. Einschaltungen sind bei „bedingter" Absolution (si capax es, si vivis etc.) nur mentaliter zu machen. Für die Absolution in foro externo bietet das Rituale Romanum (tit. III c. 3) eigene Formulare.

3. Bedeutung, Spender und Empfänger. Die Lossprechungsworte Ego te absolvo a peccatis tuis, vorhergehende und nachfolgende Gebete bezeichnen zusammenfassend alle Einzelwirkungen des Sakramentes: Wiederaussöhnung mit Gott unter Gnadenmitteilung und Sündenvergebung, umfangreichen Straferlaß und Wiederaufleben früherer Verdienste. Spender des Sakramentes sind Bischöfe und Priester, und zwar, da es sich um Fällung richterlicher Sentenzen handelt, nur soweit sie Jurisdiktion (iurisdictio ordinaria oder delegata) besitzen. Empfänger kann jeder Getaufte sein, der nach der Taufe persönliche Sünden begangen hat und mit hinreichender Reue und dem Willen genugzutun sich der Beichte unterwirft. Einem Pönitenten, an dessen Disposition kein Zweifel möglich ist und der die Absolution wünscht, darf die letztere weder verweigert noch (ohne seine Zustimmung) aufgeschoben werden (can. 886). Die Beichten weiblicher Personen dürfen, abgesehen von Krankheits- und anderen Notfällen, nur im Beichtstuhl (nicht in Privatwohnungen) angehört werden (can. 910).

§ 55.

Die Krankenölung.

Das Sakrament der heiligen Ölung (sacra unctio, εὐχέλαιον = Gebetsölung) ist zur aktuellen Stärkung und Heiligung lebensgefährlich erkrankter, der Sünde fähiger Christen bestimmt. Es wird auch letzte Ölung (extrema unctio) genannt, weil es im Unterschied von den bei der Taufe, Firmung und Priesterweihe üblichen Salbungen erst am Ende des Lebens empfangen wird.

1. Geschichte. Bereits die Apostel wurden von Christus nach Mk. 6, 12 f. ausgesandt, um Kranke mit Öl zu salben und

dadurch zu heilen, jedoch erwähnt hierbei die Hl. Schrift keine sakramentale Wirkung. Es gab auch im Judentum schon Ölsalbungen verschiedener Art an Kranken. Die Einsetzung des christlichen Sakramentes ist am wahrscheinlichsten erst nach der Auferstehung des Herrn, vielleicht gleichzeitig mit der Einsetzung des Bußsakramentes erfolgt. Nach dem Tridentinum bezeichnen die Worte des Apostels Jakobus „Ist jemand krank unter euch, so rufe er die Priester der Kirche" usw. (Jak. 5, 14 f.) nur eine „Promulgation" des Sakramentes (Trid. s. XIV De extrem. unct., c. 1).

Im christlichen Altertum überließ man das geweihte Krankenöl auch den Gläubigen selbst zu außersakramentalem Gebrauch (Innozenz I, Ep. 25 ad Decent., c. 8). Privatsalbungen mit Öl, das der Bischof geweiht hatte, hielt man für wertvoll zur Wiedererlangung der Gesundheit. Daher ist im Orient die Sitte entstanden, nicht bloß schwer, sondern auch leicht Erkrankte zu salben. Ja, in einigen Riten, auch bei den unierten Maroniten am Libanon, werden selbst die bei einer Ölung anwesenden Gesunden gesalbt.

Die schismatischen Christen des Morgenlandes schreiben der Krankenölung, wohl im Hinblick auf die dort üblichen Rekonziliationsölungen, noch heute eine besondere Bedeutung für die Vorbereitung auf die Krankenkommunion zu; sie lassen daher die Ölung der Kommunion vorausgehen. Bei ihnen weihen mehrere Priester (in der Regel sieben, nur im Notfalle einer) selbst das Öl und nehmen abwechselnd die Salbungen vor.

Auch im Abendland ließ man früher die Salbungen, die an den verschiedensten Körperstellen, oft an 7—14, stattfanden, der Spendung der Kommunion vorausgehen. Die forma sacramenti war bald deprekativ (in einem Gebet ausgedrückt), bald optativ (in Wunschform), bald indikativ (Ungo te etc.). Die indikative Form galt im Mittelalter als die ambrosianische, die optative als die römische.

2. Der heutige römische Ritus. Das Rituale Romanum (tit. V c. 2) läßt die Krankenölung der Kommunion folgen. Nach Belehrungen über die Wirksamkeit des Sakramentes bzw. kurzen Vorbereitungsgebeten wird in den drei Orationen Introeat, Oremus und Exaudi, die bei mangelnder Zeit unterbleiben dürfen, eine Haussegnung ausgesprochen. Confiteor, Misereatur und Indulgentiam sollen alsdann an die Notwendigkeit des Gnadenstandes für würdigen Empfang des Sakramentes erinnern. Nachdem die Anwesenden Fürbittgebete, etwa eine Litanei, für den Kranken begonnen haben, spricht nunmehr der Priester unter Handaus-

streckung und dreimaliger Kreuzbezeichnung einen Quasi-Exorzismus über den Kranken aus und nimmt der Reihe nach an den sechs im Rituale bezeichneten Körperstellen als Hauptsitzen der Sünde die sakramentale Salbung vor, die nach Versikeln mit drei Orationen beschlossen wird. Die im Rituale Romanum vermerkte Unctio renum fällt immer aus, die Unctio pedum aus „jeder vernünftigen Ursache" (can. 947, 2 u. 3). Materia remota ist Olivenöl, dessen Weihe der Bischof oder ein päpstlich bevollmächtigter Priester vollzogen hat (can. 945). Materia proxima ist die Salbung des Körpers mit dem bezeichneten Öle. Die Spendungsform ist optativ. Am 25. April 1906 hat die S. C. Off. (Denzinger 1996) erklärt, daß als forma im Notfalle (in casu verae necessitatis) genüge: „Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti. Amen." Dabei braucht die Salbung nur an einem Sinne „oder richtiger an der Stirn" ausgeführt zu werden; jedoch sollen die einzelnen Salbungen des Rituales, wenn die Gefahr vorüber ist d. h. wenn der Kranke noch länger lebt, nachgeholt werden (can. 947, 1).

3. Bedeutung des Spendungsritus. Die Spendungsform enthält wesentlich, daß die Salbung, die vollzogen wird, sündentilgende Kraft besitzt. Die Ölsalbung bezeichnet symbolisch als Einzelwirkungen geistige Heilung (sanatio animae, und zwar Tilgung der Sündenreste, Sündenstrafen und Sündenschwächen), geistige Stärkung (Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Verleihung aktueller Gnaden gegenüber den Schwächen der Krankheit und Versuchungen des Todeskampfes) sowie leibliche Heilung (sofern dieselbe dem Seelenheil des Kranken zuträglicher sein sollte). Von den drei nach Vollendung der sakramentalen Salbungen folgenden Orationen umfaßt die erste mit der Jakobusstelle alle bezeichneten Wirkungen, die zweite erfleht vorzüglich die Heilung der Seele, die dritte die des Körpers.

4. Spender und Empfänger. Spender der sakramentalen Krankenölung sind nur Bischöfe und Priester, und zwar ist der Ortspfarrer bzw. Pfarrgeistliche der ordentliche Spender (can. 938). Empfänger kann jeder Christ sein, der nach erlangtem Vernunftgebrauch infolge von Krankheit oder Altersschwäche sich in Lebensgefahr befindet (can. 940). Im übrigen vgl. can. 941—947.

§ 56.

Das Sakrament des Ordo.

Das Sakrament der Weihe (*ἱερωσύνη*, ordinatio, consecratio) umfaßt die drei Weihestufen des Diakonats, Presbyterats und Episkopats. Vorstufen sind im Abendland die Weihen der

Ostiarier, Lektoren, Exorzisten, Akolythen und Subdiakone, im Morgenland die Weihen des Lektors (ἀναγνώστης) und Subdiakons (ὑποδιάκονος). Die Erteilung der Tonsur ist nur eine Zeremonie zur Aufnahme in den klerikalen Stand. Da der Subdiakonat wegen der mit ihm verbundenen Verpflichtungen (Breviergebet, Zölibat) eine Lebensentscheidung mit sich bringt, wird er seit dem 12. Jahrhundert als höhere Weihe (ordo maior oder sacer), jedoch nicht als sakramental betrachtet. Erst der Diakonat verleiht wesentlichen Anteil am besonderen Priestertum, der Episkopat bildet dessen Bekrönung.

1. Das geschichtliche Hervortreten der Weiheriten. Was Jesus Christus seinen Aposteln zu verschiedenen Zeiten an priesterlichen Vollmachten übertragen hatte (Lk. 22, 19; Jo. 20, 23), leiteten diese hinwiederum, offenbar einer Anordnung Christi entsprechend, unter Handauflegung und Gebet auf ihre Nachfolger über, jedoch in dreifach verschiedenem Ausmaße, bald nur zur „Dienstleistung" (Apg. 6, 6), bald zur Ausübung des Priestertums selbst (Apg. 14, 22; 1 Tim. 5, 22; 2 Tim. 1, 6), bald auch zur Weiterübertragung der gleichen Gewalt an andere (Apg. 13, 3; 1 Tim. 4, 14; Tit. 1, 5). Die Benennung der Geweihten war in der ersten Zeit noch schwankend (πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι promiscue). Nur der Bischof galt von Anfang an als „Vorsteher" der Gemeinde. Im übrigen bestand Konzelebration der Presbyter, in den Landgemeinden auch Stellvertretung des Bischofs durch Presbyter. Zum Zeichen der kirchlichen Vollgewalt und Wissenschaft (Dion. Ps.-Areop., De hier. eccl. 5, 7) wurde dem Bischofe bereits seit dem 4. Jahrhundert (Const. Apost. VIII, 4) bei seiner Weihe das Evangelienbuch aufs Haupt gelegt. Bei allen drei sakramentalen Weihestufen wurden zur Handauflegung Kollekten und konsekratorische Präfationen gesprochen. In den Sakramentarien werden diese Präfationen consecrationes genannt, da sie offenbar als wesentliche forma sacramenti galten. Dazu kamen vom 6. Jahrhundert an (zuerst im gallikanischen Ritus) mannigfache andere Zeremonien, wie Salbungen des Hauptes (beim Bischof) und der Hände (beim Priester), Übergabe der Amtsabzeichen und Gewänder, des Stabes und Ringes, der Mitra und liturgischen Handschuhe beim Bischofe, der gekreuzten Stola und der Kasel (Planeta) beim Priester, der einfachen Stola und der Dalmatik beim Diakon, sowie die Darreichung der liturgischen Geräte, des Kelches und Evangelienbuches (porrectio instrumentorum). Die Übertragung der niederen Weihen und des Subdiakonats stand dem Archidiakon zu und wurde in Rom erst nach gallikanischem Vorbilde, seit etwa dem 7. Jahrhundert, mit Weihen verbunden.

2. Das Wesentliche im heutigen Weiheritus. Über die Einzelheiten vgl. Pontificale Romanum I, De ordinibus conferendis. Die drei sakramentalen Weihen unterscheiden sich von den voraufgehenden durch einen ungleich größeren Reichtum an Zeremonien; vor allem ist ihnen aber die Handauflegung in verschiedener Form eigentümlich.

a) Beim Diakonat folgt nach einer mit Oremus beginnenden Gebetseinladung des Bischofs, die auch Invitatorium genannt wird, eine konsekratorische Präfation. In die letztere ist seit dem 13. Jahrhundert eingeschaltet, daß der Bischof allein jedem Ordinanden nur eine Hand, die Rechte, unter den Worten Accipe Spiritum sanctum etc. auflegt; dann wird unter fortdauernder Ausstreckung der Rechten über alle Ordinanden die Präfation beschlossen. Nur dieser letzte Teil der Präfation mit jener Ausstreckung der einen Hand des Bischofs allein gilt allgemein als wesentlich zur Form, da nur er für die älteste Zeit und die allgemeine Kirche nachweisbar ist und die Wirkungen des Sakramentes, Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Anrecht auf Berufsgnaden („Emitte in eos . . . Spiritum sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exequendi septiformis gratiae tuae munere roborentur"), deutlich genug ausspricht. Weil aber bei Sakramenten der sicherere Teil gewählt werden muß (in sacramentis pars tutior est eligenda), erklärt die römische Kirche auch die Darreichung des Evangelienbuches, die sich etwa seit dem Jahre 1000 findet, als unerläßlich. Ferner sind mit dem heutigen Ritus noch eine Überreichung der Stola („candida", da ursprünglich nur weiß) und der Dalmatik verbunden.

b) Beim Presbyterat geht eine (1.) Auflegung beider Hände (aufs Haupt der einzelnen Ordinanden, ohne begleitende Worte) dem Invitatorium nebst zugehöriger Kollekte und der konsekratorischen Präfation voraus. Nach dem Bischofe legen in gleicher Weise die assistierenden Priester jedem Ordinanden beide Hände auf. Der Bischof hält alsdann auch während des Invitatoriums (2.) noch die rechte Hand über alle Ordinanden ausgestreckt. Gerade diese Handauflegung wird mit dem Invitatorium als wesentlich angesehen; jedoch müssen auch die folgende Kollekte und zumal die Präfation, die extensis manibus ante pectus gesungen wird, als die Handauflegung determinierend und daher als sakramentale Form gelten. Sie geben als Wirkungen die benedictio sancti Spiritus und virtus sacerdotalis gratiae an. Spätere Riten sind die der Präfation folgende Überreichung der Gewänder und Salbung der Hände, die Darreichung des Kelches mit Wein und Wasser, sowie der Patene

mit einer Hostie zur Erklärung der übertragenen Konsekrationsgewalt, und nach der Kommunion der Messe eine (3.) Handauflegung zur Erklärung der übertragenen Absolutionsgewalt. Die drei zuletzt genannten Zeremonien werden durch römische Entscheidungen (Denzinger 701, 965 u. ö.) als unerläßlich bezeichnet. Endlich kommen noch ein Kerzenopfer beim Offertorium, Konzelebration mit dem Bischofe, Kredo und Treuegelöbnis der Ordinanden nach Empfang der Kommunion hinzu.

c) Beim Episkopat legen der Konsekrator und die assistierenden Bischöfe dem Konsekrandus das Evangelienbuch auf Schulter und Nacken; dann berühren sie sein Haupt und sprechen gemeinsam: Accipe Spiritum sanctum. Hierauf betet der Konsekrator eine Kollekte und Präfation, deren erster Teil als wesentlich gilt. Nachdem der Konsekrator nämlich die Wirkungen des Sakramentes genügend bezeichnet hat (Comple in sacerdote tuo ministerii tui summam etc.), unterbricht er den Präfationsgesang mit der Salbung des Hauptes. Die assistierenden Bischöfe sprechen alle Worte der Präfation submissa voce mit. Aus den übrigen Zeremonien der Bischofsweihe sind besonders das Opfer von Kerzen, Brot und Wein, die Konzelebration, die Kommunion unter beiden Gestalten und die Inthronisation bemerkenswert.

Für den Subdiakonat und die niederen Weihen bildet die Überreichung ihrer Geräte (porrectio instrumentorum) die Quasi-Materie, während die zugehörigen Worte als Quasi-Form gelten.

3. Bedeutung der wesentlichen Riten. Die Handauflegung versinnbildet die Übertragung des Hl. Geistes in verschiedenem Ausmaß; beim Diakonat legt der Bischof nur eine Hand aufs Haupt des Ordinanden, beim Presbyterat beide, beim Episkopat beide gleichzeitig mit den Assistenten. Vielleicht ist aber auch nur die Handausstreckung wesentlich, wie sie sich am deutlichsten bei der Weihe des Diakons zum zweiten Teile der Präfation, im übrigen nur durch die extensio manuum ante pectus während aller konsekratorischen Präfationen erhalten hat. Die Worte jener Präfationen bezeichnen die übertragene Gewalt (ministerium — presbyterium — summa ministerii) und erbitten die dazu notwendige Gnadengabe. Die übrigen Zeremonien erklären die einzelnen Funktionen des Amtes. Die Salbungen versinnbilden zugleich die Gnade, die von Christus, dem Gesalbten, auf seine besonderen Diener niederströmt.

Alles ist ins Gefüge der Messe äußerst kunstvoll eingebaut: Die Tonsur und die vier niederen Weihen werden außer der Messe

und vor der Epistel erteilt, der Subdiakonat immer in der Messe vor der Epistel, die Diakonatsweihe vor dem Evangelium, ebendort auch die wesentlichen Momente des Presbyterats und Episkopats, deren letzte Teile sich weiter über die ganze Messe erstrecken. Bei der Weihe von Priestern findet die Konzelebration an einem einzigen Altare statt, bei der Bischofsweihe wird die Messe zu gleicher Zeit an zwei Altären gefeiert.

4. Spender und Empfänger. Spender der drei sakramentalen Weihestufen ist nur der Bischof. Die Assistenz von Priestern bzw. Bischöfen soll die Einheit mit dem Presbyterium bzw. Gesamtepiskopat zum Ausdruck bringen. Empfänger kann jeder Christ männlichen Geschlechts sein, der die betreffende Weihe bisher noch nicht besitzt (character indelebilis). Über die Bedingnisse zum erlaubten Empfang vgl. C. J. C. can. 968—1001.

§ 57.
Das Ehesakrament.

Christus hat die Ehe zwischen Getauften zur Würde eines Sakramentes erhoben, so daß ein solcher Ehevertrag nie gültig sein kann, ohne daß ihm zugleich der sakramentale Charakter eignet (can. 1012, vgl. Eph. 5, 25 – 32). Indessen ist sie ein Sakrament ganz eigener Art, insofern bei ihr (vgl. Thomas von Aquin, Suppl. qu. 42 a. 1, Bellarmin, Suarez u. a.) Materie und Form im Ehevertrage der Brautleute selbst, nicht in Akten des Liturgen liegen.

1. Geschichte. Auf die Eheschließung folgten bereits in frühchristlicher Zeit die Darbringung des Meßopfers und besondere kirchliche Segnungen, wie Tertullian (Ad uxor. II, 9) bezeugt: „Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod Ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater pro rato habet?“ Auch der Ringwechsel findet sich bereits im Altertum. Die Christen übernahmen ihn aus heidnischem Gebrauche in ihre kirchliche Eheschließung (Tertullian, Apolog. c. 6). Wenn auch im Mittelalter die ersten Akte der Eheschließung zeitweilig nur im Kreise der Familie oder vor den Kirchtüren stattfanden, so wurde doch auch damals der Anschauung über das selbständige Mitwirkungsrecht der Kirche durch die Formeln Rechnung getragen, mit denen der Priester nachher den Konsens der Brautleute für gültig erklärte, die Trauringe segnete und die Hände der Brautleute „verband“. Nicht selten lauteten die Formeln wie im heutigen Rituale Romanum: „Ego coniungo vos in matrimonium in nomine Patris etc.“ Schon die ältesten Ritualbücher

ließen viele Segensgebete folgen. Dann schloß sich die Messe pro sponsis an, in der ein besonderer Brautsegen und die h. Kommunion erteilt wurde.

In den morgenländischen Riten findet schon die Verlobung unter kirchlichen Zeremonien mit Segnung der Ringe statt. An der Eheschließung beteiligt sich dort der Priester, indem er nach langen Gebeten den Brautleuten Kränze aufs Haupt legt, ihnen einen Trunk gesegneten Weines reicht und viele Segenswünsche ausspricht.

2. Der heutige römische Ritus. Dieser läßt für die Entgegennahme des Ehekonsenses und seine kirchliche Bestätigung größte Freiheit, indem er auf den Landesgebrauch (ritus receptus uniuscuiusque provinciae) verweist (Rit. Rom. tit. VII c. 2). Die Diözesanritualien bestimmen diesen Teil der Eheschließung meist dahin, daß nach Ansprache des Geistlichen eine feierliche Befragung über den Ehekonsens stattfindet. Dann sollen die vorher gesegneten Ringe überreicht werden, deren Symbolik die unversehrte Treue (fidelitas integra) der beiden Ehegatten anzeigt. Wo nur ein Ring gesegnet wird, pflegt der Bräutigam diesen der Braut anzustecken. Zum Ausdruck der gegenseitigen Liebe und Hilfeleistung (mutua caritas) werden ferner die Hände der Brautleute ineinander gefügt und mit der Stola, dem Sinnbilde der kirchlichen Segnungsgewalt, umwunden. Die begleitenden Worte des Priesters drücken die kirchliche Anerkennung und Bestätigung des Eheschlusses sowie zugleich mit Kreuzzeichen, Aspersion und Segenswunsch die Gnadenwirkung des Sakramentes aus. Alsdann soll womöglich die Messe mit feierlichem Brautsegen (benedictio nuptiarum) folgen. Dieser erbittet reiches Familienglück und Segen der Nachkommenschaft für die Braut. Über die Votivmesse pro sponsis vgl. die Rubriken im Missale Romanum. Der feierliche Brautsegen, der von der Braut nur einmal (also nicht mehr bei späteren Wiederverheiratungen) empfangen werden darf, kann nur von jenem Priester erteilt werden, der befugt ist, gültig und erlaubterweise der Ehe zu assistieren (can. 1101). Er ist stets mit einer Messe zu verbinden.

3. Bedeutung der Trauungszeremonien. Dem bereits erklärten sakramentalen Akte sind mancherorts viele bedeutungsvolle Zeremonien beigegeben. So werden zuweilen die Brautleute an einer bestimmten Kirchtüre, dem Brautportale, an dem in alter Zeit häufig die den Bräutigam erwartenden klugen und törichten Jungfrauen dargestellt waren, vom Pfarrer feierlich abgeholt. Die Braut trägt dabei eine brennende Kerze in der Hand, wird mit Weihwasser besprengt und nach einigen Gebeten aufgefordert, die priesterliche

Stola anzufassen und dem Priester in die Kirche zu folgen. Diese feierliche Einführung soll der Braut im besonderen den kirchlichen Schutz und Segen zusichern. Die Kerze soll sie an die Lampe der klugen Jungfrauen (Mt. 25, 1 ff.) und damit an die Pflicht mahnen, mit dem Beispiele eines reinen, frommen Wandels den übrigen Christen voranzuleuchten, sowie dahin zu streben, daß sie dereinst, wenn der himmlische Bräutigam ruft, mit brennender Lampe, d. h. mit guten Werken erfunden werde. Zum Ausdruck der Teilnahme an dem Eintritt in den wichtigen neuen Lebensabschnitt begleiten Anverwandte und zwei Brautführer (Paranymphen) das Brautpaar. Heute kommt den Brautführern im Abendland nur noch die Bedeutung von Trauzeugen zu; früher hatten sie dem Brautpaare während des Brautstandes auch Ratgeber und Wächter der Keuschheit zu sein, weshalb meist nur ältere Verwandte dazu genommen wurden. Das Haupt der Braut ist in den meisten Gegenden unbedeckt zum Zeichen, daß sie bisher noch keinem Manne unterworfen war (1 Kor. 11, 13). Vielfach trägt es einen Myrtenkranz zum Zeichen der bewahrten jungfräulichen Keuschheit. Bereits der h. Chrysostomus erklärt den Kranz als „Zeichen des Sieges" für solche Brautleute, die bisher einen fleckenlosen Wandel geführt haben (Hom. 9 in ep. 1 ad Timoth.). Am Traualtare nimmt die Braut die Stellung links vom Bräutigam ein, zum Zeichen ihres auf göttlicher Anordnung beruhenden Abhängigkeitsverhältnisses zum Ehemanne (Gen. 3, 16; 1 Kor. 11, 3; Eph. 5, 23). Bei der Segnung der Ringe wird in der Regel gebetet, daß Gott den Eheleuten helfe, die Treue unversehrt zu bewahren. Der Ring als ein in sich geschlossenes Ganze, ohne Anfang und ohne Ende, soll als stetes Mahnzeichen an die gelobte Treue fortan getragen werden. Die folgenden Segnungsgebete über die Brautleute nehmen oft auf den Patriarchensegen, israelitische Vorbilder und das Gebet des alten Tobias Bezug, ein Zeichen ihres hohen Alters (vgl. Gelasianum III, 52).

4. **Gültige und erlaubte Assistenz.** Nach dem kirchlichen Gesetzbuche sind nur jene Ehen gültig, die vor dem Pfarrer des Trauortes oder vor einem von diesem delegierten Priester und in Gegenwart von wenigstens zwei Zeugen (von gewissen Ausnahmefällen abgesehen) abgeschlossen werden (can. 1094). Die Assistenz muß innerhalb der Grenzen des Pfarrbezirkes geleistet werden; dabei ist es indifferent, ob die Brautleute eigene oder fremde Pfarrangehörige sind, wenigstens soweit die Gültigkeit der Ehe in Frage kommt. Der Pfarrer kann jedoch einem andern Priester die Befugnis erteilen, innerhalb der Grenzen seines Pfarrbezirks gültig zu

assistieren (can. 1095), nur muß diese Delegation stets ausdrücklich, und zwar einem bestimmten Priester für eine bestimmte Ehe, gegeben werden außer den in der Pfarrei angestellten Hilfsgeistlichen (vicarii cooperatores), denen eine Generaldelegation erteilt werden darf (can. 1096).

Erlaubterweise assistiert der Pfarrer, wenn entsprechend den kirchlichen Rechtsbestimmungen der ledige Stand (status liber) der Brautleute festgestellt ist, alle anderen kirchlichen Vorbedingungen erfüllt sind und entweder das Domizil (oder Quasi-Domizil) des einen Teils der Ehekontrahenten am Trauort oder doch sein Aufenthalt am Trauort seit länger als einem Monat (bei vagi genügt der tatsächliche Aufenthalt) oder die Erlaubnis des betreffenden Wohnorts- bzw. Aufenthaltspfarrers nachgewiesen wird (can. 1097). In der Regel ist die Ehe vor dem Pfarrer der Braut abzuschließen, wenn nicht eine gerechte Ursache hiervon entschuldigt. Näheres über die Form der Nottrauung u. a. can. 1098—1109.

2. Kapitel.

Die Sakramentalien.

Literatur: F. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872; Ders., Lehre vom liturgischen Gebete[2]. Breslau 1892; Fr. Schmid, Die Sakramentalien der katholischen Kirche. Brixen 1896; W. Arendt, De sacramentalibus disquisitio scholastica-dogmatica[2]. Rom 1900; A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Freiburg 1909.

D. Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrhundert. München 1909; L. Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier. Regensburg 1901; F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Paderborn 1909.

§ 58.

Realbenediktionen.

Sakramentalien (sacramentalia, sacramenta minora) sind äußere d. h. sinnlich wahrnehmbare Zeichen (Sachen oder Handlungen), die infolge kirchlicher Einsetzung auf Grund des kirchlichen Gebetes die Kraft haben, Wirkungen untergeordneter Art zu Kultzwecken, zur Abwehr von Übeln sowie zur Förderung des geistigen und leiblichen Wohles der Gläubigen zu erlangen. Man unterscheidet nach dem Zwecke:

a) Weihungen oder Konstitutivbenediktionen (benedictiones constitutivae), die Personen oder Sachen eine dauernde (dingliche) Heiligung verleihen,

b) **Segnungen** oder **Invokativbenediktionen** (benedictiones invocativae), die eine **vorübergehende** Heiligung oder Segnung bewirken,

c) **Beschwörungen** oder **Exorzismen** (exorcismi), deren erster Zweck die Abwehr von Übeln, insbesondere von dämonischen Einflüssen ist.

Die **Weihungen** erheben die konsekrierte bzw. benedizierte Person oder Sache zu einer dauernden übernatürlichen Bestimmung, machen dieselbe also zu einer persona bzw. res sacra. Werden sie unter Anwendung von Chrisam ausgeführt, so heißen sie auch **Konsekrationen** (consecrationes). Nach dem Objekte pflegt man Real- und Personalbenediktionen zu unterscheiden.

Zur Gültigkeit einer Konsekration oder Benediktion wird erfordert, daß sie an dem von der Kirche bezeichneten Objekte mittelst des kirchlich vorgeschriebenen Ritus vom bevollmächtigten Liturgen vollzogen werde (vgl. C. J. C. can. 1144—1153).

Für die Seelsorge kommen namentlich folgende **Realbenediktionen** in Betracht:

1. Die Benediktion des **Weihwassers**, das (seit dem 9. Jahrhundert) an jedem Sonntage vor der Hauptmesse in Prozession dem Volke ausgeteilt wird, um dieses an die Taufgnade zu erinnern, an die aus derselben entspringenden Pflichten zu mahnen und die Beiwohnung der Messe um so fruchtbarer zu machen. Zugleich besitzt das Weihwasser als sachliches Sakramentale, das laut kirchlichen Gebeten Unheil und Übel abwehrt, eine weitere Bedeutung für Kirchen- und Hausweihen sowie zum privaten Gebrauch (vgl. Miss. u. Rit. Rom.). Deshalb zog in alter Zeit die sonntägliche Prozession zur Austeilung des Weihwassers **um die Kirche**, und der Zelebrant segnete den Kirchhof und die Gräber, die Kloster- und Stiftsgebäude, überhaupt die Wohnungen der Gläubigen ein. Noch heute erinnert das Weihegebet („ut quidquid in domibus vel locis fidelium ...") hieran wie auch die Oration, die nach der Austeilung gesungen wird (Exaudi nos), worin gebetet wird, Gott möge seinen h. Engel zum Schutz „aller Bewohner dieses Wohnortes" (qui custodiat ... omnes habitantes in hoc habitaculo) senden.

2. Die **Kerzenweihe** am Lichtmeßtage, die aus dem Bestreben entstand, den Gläubigen die Kerzen, die sie zur Lichterprozession getragen hatten und nach Hause mitnahmen, als ein Sakramentale heilbringend zu machen („ad usus hominum et sanitatem corporum et animarum"). Für die Kerzen zum **Blasiussegen** besteht eine besondere Weiheformel (Rit. Rom. Appendix I). Ihre

Kreuzung weist auf die Verdienstursache der Gnaden, den Kreuzestod Christi hin; sie selbst deuten (lustrativ, vgl. oben S. 47) die Abwendung der Übel an.

3. Die Aschenweihe. Die Asche stellt symbolisch die Vergänglichkeit des Irdischen dar. Wie bereits Tertullian erwähnt (De pudic., c. 4), traten die Pönitenten ihre Buße „in Sack und Asche“ (in sacco et cinere) an. Jedoch wurde es erst seit dem 10. Jahrhundert Sitte, diese Asche unter Gebeten zu weihen, die für die Träger derselben die Frucht der Bußgesinnung, Sündennachlaß und Gottessegen jeder Art, erflehen. Im folgenden Jahrhundert wurde daher der Gebrauch, Asche am Aschermittwoch in der Kirche zu nehmen, ganz allgemein. Nach der Austeilung der Asche fand während des Mittelalters meist eine Prozession statt, bei der die berühmte Sequenz Media vita in morte sumus gesungen wurde.

4. Die Palmweihe. Der Palmzweig galt seit jeher als Zeichen des Sieges und des Erbarmens. Bei der Prozession am Palmsonntage, die den Einzug Jesu in Jerusalem nachahmen soll, wurden von alters her geweihte Palmen getragen, und zwar nicht bloß als Symbole des Sieges unseres Herrn (vgl. Off. 7, 9) und der Hoffnung auf die eigene Seligkeit, sondern auch als „wirksame Unterpfänder“ für den Schutz gegen die mannigfachen Anfechtungen des bösen Feindes. Auch heute noch werden sie zu gleichem Zwecke geweiht und den Gläubigen zum Aufbewahren in ihre Wohnungen mitgegeben (vgl. die Weihegebete). Der römische Weiheritus ist nach Analogie einer Messe ohne Opferung, Wandlung und Kommunion (missa sicca) eingerichtet.

5. Die Weihungen an der Ostervigilie. Die Weihe des neuen Feuers, des Weihrauchs, der Osterkerze (seit Ende des 4. Jahrh.) und des Taufwassers wurden bereits oben S. 69 erwähnt. Als feierliches Opferungsgebet der Kerze wird das Exultet gesungen. Das Einsenken der Osterkerze in den Taufbrunnen bei der Taufwasserweihe stellt die Herabkunft der Kraft des Hl. Geistes, um das Wasser als materia zur geistigen Wiedergeburt zu befruchten, symbolisch dar. Nach Amalar (De eccl. off. I, 26) wurden auch die Kerzen der Katechumenen in das Taufwasser eingesenkt. Bereits um 500 wurden Stücke der Osterkerze an die Gläubigen ausgeteilt, woraus sich die Weihe der „Agnus Dei“ zu Rom entwickelt hat. Die Weihe von Eßwaren am Osterfeste hängt mit dem Schluß der Fastenzeit zusammen.

6. Die Kräuterweihe am Feste Mariä Himmelfahrt. Sie ist aus dem Bestreben entstanden, heidnischen Aberglauben, der mit einzelnen Feldkräutern getrieben wurde, zu bekämpfen und auch

für die Wirksamkeit der Heilkräuter auf das fürbittende Gebet der Kirche zu verweisen (vgl. Rit. Rom., Appendix I und die Diözesanagenden).

7. Wettersegen. Mit Prozessionen oder Bittgängen, besonders mit jenen am Markustage und vor Christi Himmelfahrt, wurden seit dem 12. Jahrhundert gern Kultakte verbunden, in denen das Gedeihen der Feldfrüchte, günstige Witterung und Segen der Fruchtbarkeit erfleht wird. Im Hinblick auf die Macht des Evangeliums als des Repräsentanten Christi (Audiamus evangelium quasi praesentem Deum. Augustinus, Tract. 30, 1 in Joh. Migne, P. l. 35, 1632) wird dazu an vier Stationen der Anfang der vier Evangelien verlesen und dann entweder mit dem hh. Sakramente oder nur durch die Hand des Priesters der Segen erteilt. In Deutschland hat sich auch mit der Fronleichnamsprozession eine solche Segenserteilung „an vier Altären" verbunden.

8. Kirchweihe. Die Weihe der Kirchen besteht entweder in der vom Bischofe vollzogenen Konsekration oder in der von einem beauftragten Priester ausgeführten, weniger feierlichen Benediktion (vgl. oben S. 52). Die Zeremonien der Konsekration sind aus einer Verbindung von gallikanischen mit römischen Gebräuchen entstanden. Besonders bemerkenswert ist zunächst die dreifache Aspersion des Kirchengebäudes von außen, der erste Einzug in das Innere, die Einschaltung gewisser Segensversikeln in den Gesang der Allerheiligenlitanei, die Einzeichnung des griechischen und des lateinischen Alphabetes in ein Aschenkreuz auf dem Fußboden (altrömischer Gebrauch bei Besitznahme eines Grundstückes), die Weihe des mit Wein, Salz und Asche vermischten Wassers. Dann wird der Altar zur Aufnahme der Reliquien hergerichtet, sowie das Innere der Kirche durch Besprengung mit Weihwasser und durch Gesang einer Weihepräfation geheiligt. Nunmehr werden die Reliquien in Prozession zum Altar übertragen und in demselben eingeschlossen. An die Weihe des Altares, unterbrochen durch Salbung der zwölf Apostelkreuze im Kircheninnern, schließt sich die Darbringung des ersten h. Meßopfers.

Erwähnt sei noch die Konsekration von Kelch und Patene, die Benediktion der übrigen h. Gefäße, der priesterlichen Gewänder und Altartücher, eines neuen Kreuzbildes, der Glocken, der Fahnen, der Friedhöfe, endlich auch der Sterbekreuze, Medaillen und Rosenkränze. Die Formulare finden sich teils im Pontificale Romanum P. II, teils im Rituale Romanum tit. VIII sowie Appendix I und II, teils im Missale.

Kreuzung weist auf die Verdienstursache der Gnaden, den Kreuzestod Christi hin; sie selbst deuten (lustrativ, vgl. oben S. 47) die Abwendung der Übel an.

3. Die Aschenweihe. Die Asche stellt symbolisch die Vergänglichkeit des Irdischen dar. Wie bereits Tertullian erwähnt (De pudic., c. 4), traten die Pönitenten ihre Buße „in Sack und Asche" (in sacco et cinere) an. Jedoch wurde es erst seit dem 10. Jahrhundert Sitte, diese Asche unter Gebeten zu weihen, die für die Träger derselben die Frucht der Bußgesinnung, Sündennachlaß und Gottessegen jeder Art, erflehen. Im folgenden Jahrhundert wurde daher der Gebrauch, Asche am Aschermittwoch in der Kirche zu nehmen, ganz allgemein. Nach der Austeilung der Asche fand während des Mittelalters meist eine Prozession statt, bei der die berühmte Sequenz Media vita in morte sumus gesungen wurde.

4. Die Palmweihe. Der Palmzweig galt seit jeher als Zeichen des Sieges und des Erbarmens. Bei der Prozession am Palmsonntage, die den Einzug Jesu in Jerusalem nachahmen soll, wurden von alters her geweihte Palmen getragen, und zwar nicht bloß als Symbole des Sieges unseres Herrn (vgl. Off. 7, 9) und der Hoffnung auf die eigene Seligkeit, sondern auch als „wirksame Unterpfänder" für den Schutz gegen die mannigfachen Anfechtungen des bösen Feindes. Auch heute noch werden sie zu gleichem Zwecke geweiht und den Gläubigen zum Aufbewahren in ihre Wohnungen mitgegeben (vgl. die Weihegebete). Der römische Weiheritus ist nach Analogie einer Messe ohne Opferung, Wandlung und Kommunion (missa sicca) eingerichtet.

5. Die Weihungen an der Ostervigilie. Die Weihe des neuen Feuers, des Weihrauchs, der Osterkerze (seit Ende des 4. Jahrh.) und des Taufwassers wurden bereits oben S. 69 erwähnt. Als feierliches Opferungsgebet der Kerze wird das Exultet gesungen. Das Einsenken der Osterkerze in den Taufbrunnen bei der Taufwasserweihe stellt die Herabkunft der Kraft des Hl. Geistes, um das Wasser als materia zur geistigen Wiedergeburt zu befruchten, symbolisch dar. Nach Amalar (De eccl. off. I, 26) wurden auch die Kerzen der Katechumenen in das Taufwasser eingesenkt. Bereits um 500 wurden Stücke der Osterkerze an die Gläubigen ausgeteilt, woraus sich die Weihe der „Agnus Dei" zu Rom entwickelt hat. Die Weihe von Eßwaren am Osterfeste hängt mit dem Schluß der Fastenzeit zusammen.

6. Die Kräuterweihe am Feste Mariä Himmelfahrt. Sie ist aus dem Bestreben entstanden, heidnischen Aberglauben, der mit einzelnen Feldkräutern getrieben wurde, zu bekämpfen und auch

für die Wirksamkeit der Heilkräuter auf das fürbittende Gebet der Kirche zu verweisen (vgl. Rit. Rom., Appendix I und die Diözesanagenden).

7. Wettersegen. Mit Prozessionen oder Bittgängen, besonders mit jenen am Markustage und vor Christi Himmelfahrt, wurden seit dem 12. Jahrhundert gern Kultakte verbunden, in denen das Gedeihen der Feldfrüchte, günstige Witterung und Segen der Fruchtbarkeit erfleht wird. Im Hinblick auf die Macht des Evangeliums als des Repräsentanten Christi (Audiamus evangelium quasi praesentem Deum. Augustinus, Tract. 30, 1 in Joh. Migne, P. l. 35, 1632) wird dazu an vier Stationen der Anfang der vier Evangelien verlesen und dann entweder mit dem hh. Sakramente oder nur durch die Hand des Priesters der Segen erteilt. In Deutschland hat sich auch mit der Fronleichnamsprozession eine solche Segenserteilung „an vier Altären" verbunden.

8. Kirchweihe. Die Weihe der Kirchen besteht entweder in der vom Bischofe vollzogenen Konsekration oder in der von einem beauftragten Priester ausgeführten, weniger feierlichen Benediktion (vgl. oben S. 52). Die Zeremonien der Konsekration sind aus einer Verbindung von gallikanischen mit römischen Gebräuchen entstanden. Besonders bemerkenswert ist zunächst die dreifache Aspersion des Kirchengebäudes von außen, der erste Einzug in das Innere, die Einschaltung gewisser Segensversikeln in den Gesang der Allerheiligenlitanei, die Einzeichnung des griechischen und des lateinischen Alphabetes in ein Aschenkreuz auf dem Fußboden (altrömischer Gebrauch bei Besitznahme eines Grundstückes), die Weihe des mit Wein, Salz und Asche vermischten Wassers. Dann wird der Altar zur Aufnahme der Reliquien hergerichtet, sowie das Innere der Kirche durch Besprengung mit Weihwasser und durch Gesang einer Weihepräfation geheiligt. Nunmehr werden die Reliquien in Prozession zum Altar übertragen und in demselben eingeschlossen. An die Weihe des Altares, unterbrochen durch Salbung der zwölf Apostelkreuze im Kircheninnern, schließt sich die Darbringung des ersten h. Meßopfers.

Erwähnt sei noch die Konsekration von Kelch und Patene, die Benediktion der übrigen h. Gefäße, der priesterlichen Gewänder und Altartücher, eines neuen Kreuzbildes, der Glocken, der Fahnen, der Friedhöfe, endlich auch der Sterbekreuze, Medaillen und Rosenkränze. Die Formulare finden sich teils im Pontificale Romanum P. II, teils im Rituale Romanum tit. VIII sowie Appendix I und II, teils im Missale.

§ 59.
Personalbenediktionen und Exorzismen.

A. Zu den **Personalbenediktionen** gehören vorzüglich:

1. Der Segen mit dem Allerheiligsten oder der sakramentale Segen. Er wurde oben S. 127 erwähnt. Seine Liturgie bringt in den zwei Strophen des Fronleichnamshymnus Anbetung der h. Eucharistie und Lob des dreieinigen Gottes zum Ausdruck. Im Versikel wendet sich der Gedanke den Gnaden zu, die das h. Sakrament enthält. In der Oration bittet die Kirche unter Bezugnahme auf das Kreuzesopfer um Zuwendung der Erlösungsfrüchte an alle andächtigen Verehrer des h. Sakramentes. Nachdem der Priester das weiße Schultervelum angelegt hat, besteigt er nunmehr den Altar, nimmt die Monstranz in die vom Velum bedeckten Hände und bildet mit ihr das Zeichen des Kreuzes, jenes Sinnbild des Opfertodes Christi, von dem wir alles Heil erwarten, über die andächtig niederknienden Gläubigen.

2. Der päpstliche, bischöfliche und priesterliche Segen. Der bischöfliche Segen ist durch zwei einleitende Versikeln ausgezeichnet, deren erster (Sit nomen Domini benedictum) den Namen Gottes preist, von dem, wie der zweite bekennt (Adiutorium nostrum in nomine Domini), all unsere Hilfe kommt. Erst nach dieser feierlichen Berufung auf Gottes Hilfe spricht nunmehr der Bischof den Segenswunsch aus, zu dem er drei Kreuzzeichen bildet. Der priesterliche Segen außerhalb der Messe mit der Formel Benedictio Dei omnipotentis etc. wird im Rituale Romanum am Schlusse der Kommunionspendung und aller Krankensegnungen angegeben.

Eine priesterliche Krankensegnung findet sich im Rituale Romanum (tit. V c. 4) unter der Überschrift De visitatione et cura infirmorum. Sie beginnt mit dem Segenswunsche Pax huic domui, Aspersion des Kranken und des Krankenzimmers; es folgt Psalmodie, Versikeln und drei Orationen, deren beide letzte um Wiederherstellung der körperlichen Gesundheit flehen. Der priesterliche Segen und Besprengung mit Weihwasser bilden den Abschluß. Ein zweites längeres Segensformular, das je nach der Zeit und dem Belieben des Priesters gebraucht werden soll, folgt im Rituale sogleich darauf. Den vorausgehenden Rubriken (c. 4 n. 6—17) entspricht es, daß der Seelsorger häufiger Gebete in der Landessprache benutzt (Akte des Glaubens, der Hoffnung, Liebe, Reue, Ergebung und Geduld, Danksagung und Fürbitte) und diese mit

dem einfachen priesterlichen Segen beschließt. Ein kürzeres Segensformular für erwachsene Kranke (benedictio adulti aegrotantis) findet sich im Appendix I. Die erste der dort verzeichneten drei Orationen ist eine Vorweihe des Krankenzimmers (wie bei der h. Ölung); die zweite bittet um Heilung der Seele, die dritte um Hebung der Krankheit. Eine Handausstreckung mit wiederholter Segensspendung schließt sich an.

Derselbe Appendix enthält auch Formulare für die Segnung kranker Kinder, die bei unmündigen gewissermaßen als Ersatz der h. Ölung dienen kann, sowie für die Segnung gesunder Kinder „cum praesertim in ecclesia praesentantur" (also z. B. bei Beginn des Schulgottesdienstes, des Beicht- oder Kommunionunterrichtes).

Für Wallfahrer ist ein eigener Pilgersegen des Rituales (tit. VIII c. 11 u. 12) bestimmt. Der Segen für Neuvermählte wurde bereits oben S. 204 erwähnt.

Die Segnung der Wöchnerinnen (benedictio mulieris post partum, Coll. Rit. Monast. tit. I c. 4) hat die altchristliche Sitte der Wöchnerinnen zur Voraussetzung, den Tempelgang Mariä (Lk. 2, 22 ff.) nachzuahmen. Sie dient als feierliche Danksagung für die Erhaltung der Gesundheit und als Bitte um Bewahrung des göttlichen Schutzes.

Für Sterbende ist ein päpstlicher Segen, die Benedictio apostolica in articulo mortis (Rit. Rom. tit. V c. 6), mit einem vollkommenen Ablaß in der Sterbestunde verbunden. Der Ritus gliedert sich in Einleitung, Spendung und Schluß. Den Segen selbst erteilt der Priester im Gebet Dominus noster Jesus Christus unter Berufung auf die dem Apostel Petrus verliehene Binde- und Lösegewalt und auf seine päpstliche Bevollmächtigung. Nach dem kirchlichen Gesetzbuche (can. 468, 2) besitzt jeder Priester, der einem Sterbenden beisteht, diese Vollmacht. Der Empfänger muß (wenigstens im Augenblicke des Todes) im Stande der Gnade sein, mit dem Munde oder, falls dies nicht möglich ist, mit dem Herzen den Namen Jesus anrufen, sowie den Tod und seine Leiden mit Ergebung aus Gottes Hand annehmen. Durch Vorsprechen kurzer Anrufungen, wie „Jesus, dir leb' ich; Jesus, dir sterb' ich" usw., kann die Disposition eventuell noch nachträglich ergänzt werden. Auch solche, die sich aus anderen Ursachen als Krankheit in Lebensgefahr befinden (z. B. zum Tode Verurteilte), können diesen Segen empfangen, wofern sie nur sonst der sakramentalen Lossprechung würdig sind (also nicht Unmündige, Exkommunizierte u. dgl.).

Beim Verscheiden eines Kranken mögen die kirchlichen Sterbegebete (Ordo commendationis animae) aus dem Rituale (tit. V c. 7 u. 8) verrichtet werden. Die (kürzere) Litanei enthält die Anrufungen der Sterbepatrone Kamillus und Johannes de Deo. Das zweite der Anempfehlungsgebete Commendo te omnipotenti Deo, carissime frater ist einem Briefe des h. Petrus Damiani († 1072) an einen sterbenden Freund entnommen. Aus frühchristlicher Zeit stammen die mit dem emphatisch wiederholten Libera beginnenden Bitten, die unter Berufung auf zwölf Beispiele der Bibel und auf das siegreiche Martyrium der h. Thekla (die Feuersqualen, wilde Tiere und Schlangen überwand) in ähnlicher Weise, wie es in den Katakombenbildern oft dargestellt wird, Befreiung von allen Leiden nach dem Tode erflehen. Den Abschluß bildet das Responsorium Subvenite, das bereits im Gregorianischen Antiphonar enthalten ist, mit Versikeln und Oration. Im Subvenite werden die Engel zur Empfangnahme der abgeschiedenen Seele herbeigerufen, um sie Christo zum gnädigen Gerichte vorzuführen.

3. Exequien. Dieselben bilden in Verbindung mit der Darbringung des h. Meßopfers eine Reihe von Aspersionen und Inzensationen, die durch die prozessionale Geleitung des Leichnams unterbrochen werden. Bei der Abholung der Leiche Erwachsener im Sterbehause herrscht noch der Ausdruck des Schuldbewußtseins und reuiger Bitte um Gnade vor (De profundis). Auf dem Wege zur Kirche bzw. zum Grabe deutet die Antiphon zum Miserere bereits die christliche Hoffnung an (Exultabunt Domino ossa humiliata). In der Kirche werden alle Mittel der Fürbitte, insbesondere Meßopfer und Absolutio für den Verstorbenen aufgewandt. Wird eine Leichenrede gewünscht, so hat dieselbe vor der Absolutio stattzufinden. Beim Begräbnis von Laien findet an den meisten Orten in Deutschland die Meßfeier getrennt von der Beerdigung statt. Alsdann wird erst beim Betreten des Friedhofs das Subvenite nebst dem anderen Responsorium In paradisum deducant te angeli gesungen. Am Grabe wird dem Vertrauen auf die Wirksamkeit der kirchlichen Gnadenmittel Ausdruck gegeben. In den Worten des Priesters Zacharias, dem Kantikum Benedictus, bricht die Freude über die Nähe des Erlösers, an den auch der Verstorbene geglaubt hat, hervor, während die Antiphon zum Troste der Überlebenden an die Verheißung Christi „Ich bin die Auferstehung und das Leben" (Ego sum resurrectio et vita etc.) erinnert.

Bei Kinderleichen hat der ebenfalls dreiteilige Ritus einen durchaus freudig-tröstlichen Charakter.

B. **Exorzismen.** Die Heilung der Besessenen war in der ältesten christlichen Zeit als Charisma vielen frommen Christen, seit der Mitte des 3. Jahrhunderts aber nur einem eigenen kirchlichen Stande, dem der Exorzisten, übertragen. Heute haben sich in Verbindung mit der Taufe und einigen Weihungen, insbesondere der Weihwasserweihe, noch einige Exorzismen erhalten, durch die Personen oder Sachen gleichsam zur Vorbereitung einer Gnadenmitteilung dem Einflusse dämonischer Einwirkung entzogen werden sollen. Die Exorzismen bei der Taufe scheinen aus dem Bestreben entstanden zu sein, tief eingewurzelte heidnische Sitten, z. B. jene, wonach jedes neugeborene Kind am 8. oder 9. Tage nach der Geburt, dem dies lustricus, mit Speichel an Stirn und Lippen zur Vertreibung der bösen Geister berührt wurde, durch christliche Zeremonien zu verdrängen, die das Vertrauen auf Gottes Macht im Kampfe gegen die Sklaverei der Sünde anzuregen geeignet waren. Daher wird bei der Taufe der Befehl im Namen Gottes, besonders im Namen des Weltenrichters Jesu, an die Dämonen gerichtet, die Täuflinge zu verlassen und sie nicht mehr anzufeinden. Ein jeder, der zur Taufspendung oder zur Vornahme der betreffenden Weihungen (Kirchweihe, Weihwasserweihe) berechtigt ist, darf die dazu vorgeschriebenen Exorzismen ausführen (can. 1153).

Zur Vornahme von Exorzismen bei dämonischer Besessenheit (Rit. Rom. tit. X c. 1) bedarf es jedoch jedesmal spezieller bischöflicher Erlaubnis, und zwar soll diese Erlaubnis nur einem „durch Frömmigkeit, Klugheit und Unbescholtenheit des Lebens" ausgezeichneten Priester erteilt werden, der die Beschwörungen nicht eher beginne, als er durch sorgfältige und kluge Nachforschung die Wirklichkeit der dämonischen Besessenheit festgestellt hat (can. 1151).

Sach- und Personenverzeichnis.